الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي جامعة " أبو بكر بلقايد " تلمسان

كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية

عنوان الأطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الثقافة الشعبية (شعبة الفنون) :

آثار الفكر الفلسفي

في مذهب ابن يوسف السنوسي التلمساني

- مقاربة أنثرو بولوجية -

إعداد الطالب :

جمال الدين بوقلي حسن

إشراف الأستاذ الدكتور :

عكاشة شايف

***

أعضاء لجنة المناقشة الموقرة

محمد سعيدي	أستاذ التعليم العالي - رئيسا	جامعة تلمسان
عكاشة شايف	أستاذ التعليم العالي - مشرفا	جامعة تلمسان
بومدين كروم	أستاذ التعليم العالي - عضوا	جامعة تلمسان
علي زكي	أستاذ التعليم العالي - عضوا	جامعة الجزائر (1)
كمال بومنير	أستاذ التعليم العالي - عضوا	جامعة الجزائر (2)
عبد الله موسى	أستاذ التعليم العالي - عضوا	جامعة سعيدة

السنة الجامعية (2012 - 2013)

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي جامعة " أبو بكر بلقايد " تلمسان

كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية

عنوان الأطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الثقافة الشعبية (شعبة الفنون) :

آثار الفكر الفلسفي

في مذهب ابن يوسف السنوسي التلمساني

- مقاربة أنثرو بولوجية -

إعداد الطالب :
جمال الدين بوقلي حسن

إشراف الأستاذ الدكتور :
عكاشة شايف

أعضاء لجنة المناقشة الموقرة

محمد سعيدي	أستاذ التعليم العالي - رئيسا	جامعة تلمسان
عكاشة شايف	أستاذ التعليم العالي - مشرفا	جامعة تلمسان
بومدين كروم	أستاذ التعليم العالي - عضوا	جامعة تلمسان
علي زكي	أستاذ التعليم العالي- عضوا	جامعة الجزائر (1)
كما بومنير	أستاذ التعليم العالي- عضوا	جامعة الجزائر (2)
عبد الله موسى	أستاذ التعليم العالي- عضوا	جامعة سعيدة

السنة الجامعية (2012 - 2013)

شكر وامتنان

يسعدنا أن نفرد هذه الصفحة الأولى لأساتذتنا الأفاضل ـ أعضاء اللجنة الموقرة ـ بالتحية والسلام، وهم الذين شرّفونا أولا، باستلامهم هذه الرسالة الجامعية، وبموافقتهم على قراءتها وفحصها؛ وهم الذين أيضا، يتكرّمون علينا ثانيا، بملاحظاتهم القيّمة وتوجهاتهم الرشيدة؛ مع جزيل الشكر، وصدق العرفان.

بسم الله الرحمن الرحيم


مقدمة

إن المذاهب الدينية الإسلامية باختلاف أنواعها ، قد تمر على الناس ، دون أن يتخذوا إزاءها . عن اعتقاد أو تقليد . موقف عداء ، وذلك لا لشيء إلا لأنها اكتسبت مع الزمان ، صفة المألوف ، والقدرةَ على التعايش فيما بينها ولكن يكفي أن يشتمّوا في بعضها ، نفحات فلسفية ، حتى يحملوا عليها حملة شعواء . ومما تستهدفه هذه الحملة من فرق دينية ومفكرين بوجه الخصوص ، أهل الاعتزال مثلا ، وإخوان الصفا ، وبعض فرق الشيعة ، والأشعرية ، فضلا عن فلاسفة إسلاميين، أمثال "الفارابي" (873-950م)، و" ابن سينا " (980-1037م) ، و" ابن رشد " الحفيد (1126-1198م) . وهذا الحكم العدائي ينسحب أيضا ، على أهل التصوف الذين يتوغلون في أعلى أبراج الحكمة اليونانية ، وأعمق نشوان الشطحات الغيبية. وهذا يعني أن الناس، منطلقاتهُم تقوم عموما ، على العفوية والعادة ، وتحمل أذهانهُم حساسياتٍ رهيفةً ، يهاجمون بها الفلسفة وما يشبهها من فنون قريبة منها ، كالمنطق و التيارات الفكرية المغرقة في التجريد بمثل العقلانية والبحث في الألوهية.

وأصل تصنيف العلماء إلى صنفين : أهل الصواب ، وأهل الضلال ، جاء من هنا، وهو أن الصنف الأول ينضوي تحته العلماءُ المؤمنون ، والصنف الثاني ينتمي إليه ، العلماء المارقون ؛ وليس هؤلاء المارقون في الحقيقة ، سوى أولئك الذين ينفتحون على التفكير الفلسفي ، تفتحا بداعٍ مقصود أو بداع ظرفي .

ثم إن الذين يخالفون المألوف من العظماء ، لا شك في أنهم عرضة لمواجهة موجة من السخط ، وخاصة إذا كان هذا المألوف يتعلق بالمقدسات . ولا شك أيضا، في أن هذا السخط ، ستّسع رقعتُه لتبلغ غايتها ، عندما يصل هؤلاء إلى شيء من الإبداع، ويأتون بالجديد ، الغرضُ منه الإصلاح .

إن الشيخ ابن يوسف السنوسي (1429-1490م) بدأ بنشر عقيدته في التوحيد ، بمحاربة آفة التقليد التي أصابت العوام من الناس ، فضلا عن كثير من الخواص .فأقام حاجزا منيعا ضد هذا الوباء الخطير ، وسعى من أجل معالجته ، إلى تقديم البديل .إلا أن هؤلاء كردّ فعل ، خاصموه وحاكموه ؛ فاتهموه بشتى التهم ، وحاربوا أفكاره محاربة شديدة ، بالعنف والسب تارة ، وبما ظهر لهم من النقد الكلامي تارة أخرى . ولقد سخَّر الشيخ ، في حملته على هذا الوباء الاجتماعي والديني ، خطة علمية وتربوية، يتكفل علم الكلام الأشعري بتحقيقهاوهو عِلمٌ

عقديٌّ شريف ، يساهم السنوسي من خلاله . وبقوّة . في استمراره ، وتصفيته من شوائبه ، وضبطه ، وفي تدريسه بالطرائق العلمية والبيداغوجية التي تيسر أوفر الأسباب لتحصينه .

ومع ذلك، فإنه على عِلمٍ بأنه قد يثير حتما، حفيظة الناس، إن ثبت لهم أنه في معالجته للعقيدة ضمن هذا العلم ، قد يذهب بعيدا في تعامله مع هاته الفنون المحظورة عندهم ، كالمنطق الأرسطي والتفكير الفلسفي . ومعلوم أن هناك عددا من المفكرين الإسلاميين الذين كانوا وراء هؤلاء الناس ، في التصدي للفلسفة ، وما تقتضيه من وسائل تعبيرية ومباحث معرفية ؛ وكان تصديهم لهذه الفنون ، معلولا بحكم أنها تؤدي بالضرورة ، إلى الانحراف عن الدين . ومن هؤلاء المفكرين " أبو حامد الغزالي " (1059-1111م) و"أبو عمر تقي الدين المعروف بابن الصّلاح " (1161-1245م) و" ابن خلدون " (1332-1406م) ، فضلا عن " ابن تيمية " (1263-1328م) وغيرهم كثير . وكأن الشيخ السنوسي تنطبق عليه هذه الحكمة خالف تعرف ، واصنع السمعة تحسد .

وممن لا يصل به الأمر من هؤلاء الناس ، إلى تبديع علماء الكلام عامة ، يعتقد أن علمهم هذا ، مذهب عقائدي لا يرقى إلى العالمية ، ولا يجد موقعا في العقول ، لأنه يتعامل مع مجرد النصوص الدينية ، ولا يخاطب سوى أهل الدين الإسلامي . وعلى الرغم من انتشاره في معظم أرجاء العالم الإسلامي ، فإنه في مستوى هذا الاعتقاد ، يبدو لهم ، وكأنه مذهب منغلق على نفسه ، ويدور ضمن حدود ضيقة ومسدودة.

وتاريخ هذا العلم يثبت أن الأشاعرة ، إلى جانب حججهم النقلية ، لم يستخدموا في ضبط عقيدتهم وتحصينها ، التفكير العقلي والمنطقي فحسب ، بل تجرؤوا إلى إدخال شتى الأساليب الفلسفية الراقية ، في طرح قضاياهم وحلها ، وخاصة لدى المتأخرين منهم

ومن المعلوم أن العقيدة الأشعرية تطورت في صورتها ، شرقا وغربا عبر العصور، من البسيطة إلى المتشعبة ، ومن المختصرة إلى المطوّلة ، ومن المجملة إلى المفصّلة . ومما زاد من نشاط علم الكلام الأشعري ، انتشار مؤلفات متأخري الأشاعرة المتفلسفين، في تلمسان الزيانية؛ ومن أشهرها، كتاب نهاية الإقدام في علم الكلام لـ "محمد الشهرستاني" (1076-1153م) ، وكتابا المحصل ، والمباحث الشرقية لـ " فخر الدين الرازي " (1189-1209م) ، وطلائع الأنوار لـ " ناصر

الدين البيضاوي " (ت. 1282م) ، والمواقف في علم الكلام لـ " عضد الدين الإيجي" (ت. 1355م)، وشرحه لـعلي محمد الشريف الجرجاني" (1339-1413م)والملاحظ أن هذا العلم في هذه المنطقة ، وفي الفترة ما بين القرنين الثاني عشر والخامس عشر الميلاديين ، اختلط بالفلسفة وتداخلت بعض موضوعاتهما فيما بينهما ، واتسع استعمال المصطلحات الفلسفية والمنطقية لدى الأشاعرة المتأخرين في المشرق والمغرب الإسلاميين .[1] وأمام انتشار هذه الظاهرة ، ظهرت مواقف علماء المغرب الإسلامي بين محلل وناقد ورافض . وخلص الوضع إلى ظهور أشعريات يمكن تصنيفها إلى ثلاث فئات : الفئة التقليدية وعلى رأسها " أبو الحسن الأشعري " (873 -935)والفئة المجارية نسبيا للجديد وعلى رأسها " أبو حامد الغزالي " ، والفئة المسايرة له بالكامل ومن أقطابها ، " الفخر"، و" البيضاوي "

لقد انتشر الفكر الفلسفي والكلامي ، في مدينة تلمسان انتشارا واسعا ، و خاصة في العهد الزياني ، كما سبق أن ذكرنا ذلك . وتم لها هذا الانتشار ، عن طريق المؤلفات التي كان يحملها الزوار لها . من المشرق والمغرب . وبوقع انتقال المهاجرين إليها من كل فج عميق ؛ وكذا ، عن طريق المراسلات التي كانت فيها ، تنتقل بين علماء تلمسان ، وعلماء العالم العربي والإسلامي . وكان هذا الفكر ، قد بلغ أوجه فعلا ، في هذه الفترة : لقد تداول المسلمون الفلسفة بالدراسة والتأليف والتحليل والتقويم ، وتصارع في أمر شرعيتها علماء ، أشهرهم قطبان أحدهما من الشرق ، وهو " أبو حامد الغزالي " ، والآخر من الأندلس ، وهو "ابن رشد الحفيد ". فالأول وصمها بالتهافت والكفر ، والثاني بوّأها على العكس من ذلك ، موقع الاعتبار الديني والاحترام الإنساني .

ولم يكن أمر علم الكلام بين الناس ، في وضع مخالف بالنظر إلى الفلسفة ؛ فلقد أثارت صنعتُه أهل الفتوى ورجال الفكر : فلقد رماه مثلا ، " ابن صلاح " بالتناقض، واعتبره " عبد الرحمن بن خلدون "علما مجردا محضا " قليل الجدوى والنفع " ؛ وفي مقابل ذلك ، استمر علم الكلام في التطور ، وخاصة منه لدى المتأخرين من الأشاعرة. وكان علم المنطق اليوناني من جهته أيضا ، وفي نظر الخصوم . وباعتباره آلة الفكر الفلسفي والكلامي . تارة مدخلا للشر ، " وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع " ، [2]وتارة أخرى ، صناعةً يمكن الاستغناء عنها . [1]

---

[1]- للتفصيل ، انظر ابن خلدون ، المقدمة ، المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص ، (535- 536) .

[2]- كما يقول " ابن الصلاح "، فتاوى ابن الصلاح ، في التفسير والحديث والأصول والفقه ، تخريج وتعليق ، سعيد بن محمد السناري ، دار الحديث ، القاهرة ، 2007 ، ص ، (94-95) .

وأما استعمال المصطلحات الفلسفية والكلامية والمنطقية في هذا السياق العام ، فإنه يعد عند هؤلاء الناقدين ، من " المنكرات المستبشعة ، والرقاعات المستحدثة " ؛[2] وكان أهل الفلسفة وعلم الكلام في مقابل ذلك ، يتصدون لخصومهم ، بحجة استقلال هذه الصناعة عن الدين ، وبحجة ضرورة استعمالها من أجل تحصين الفكر .

ولم يكن هذا الجو الثقافي حاجزا مُعيقا يمنع الطالب من اختيار توجهاته الفكرية والعقدية ، وتحديد مواقفه من مختلف التيارات المعرفية التي تغلغلت في حياة الناس الثقافية والحضارية . إلا أن هذا الطالب ، إذا وقع ميلُه إلى صناعةٍ أو فن ما ، فيتعين عليه أن يأخذ بعين الاعتبار ، معطيات الفترة الزمنية التي يعيش فيها ، وما يشيع فيها من آراء وقرارات سياسية فقد يتظاهر العالِم بأفكارٍ أمام الناس . ليس فحسب . خشية إيذائهم له وانْزِعاجهم منه ، وإنما أيضا ، اتقاءَ شرهم ؛ فقد يعبّر مثلا ، عن نزعته الاعتزالية في قصيدة صعبة للفهم ، [3] أو يعرب عن مذهبه الصوفي الفلسفي بعبارات ضبابية أو " مفككة " ؛ [4] وقد يستجيب لبعض توجهاتهم المذهبية ، على سبيل التقية [5] .

وفي هذا السياق ، فإن الباحث في التراث الفكري ، يتعين عليه أن يأخذ في الحسبان ، كل هذه العوامل السياسية منها ، والاجتماعية ، والدينية ، والنفسية ، وذلك إنصافا للوقوف على حقيقة مجراها .

هذا ، ولم يكن المؤلفون التلمسانيون في إنتاجاتهم ، محصورين في منطقتهم ، بل كانت أعمالهم تستشرف آفاقا ثقافية واسعة تصل عموم الناس . ولم ينقطع التواصل بين المشرق والمغرب ، سواء كان في عصر الضعف أو في عصر القوة . فلقد انتقلت الإنتاجات الفكرية والعلمية بينهما على مرّ الأيام ، واستفاد الواحد من هذا وذاك .

---

[1]- كما ذهب إلى ذلك ، " ابن خلدون " .

[2]- كما هو شائع عند " ابن الصلاح " .

[3]- مثل " ابن خميس " (650-708هـ / 1252-1308م) ؛ انظر : عبد الوهاب بن منصور ، المنتخب النفيس من شعر أبي عبد الله بن خميس ، ط . 1 ، مطبعة ابن خلدون ، تلمسان ، 1369 هـ .

[4]- مثل " ابن سبعين " (ولد بالأندلس وهاجَر إلى المغرب ، فمصر ، وتوفي سنة 1269م) ، طريقته في الكتابة غريبة ، وكلامه متقطع ، قليل الاتصال .

[5]- كـ " الآبلي " وغيره . انظر لمعرفته ، سيدي محمد النقادي ، إسهامات العلامة الآبلي بحواضر المغرب ، مطبعة رغاية ، 2012 .

وللسائل أن يسأل : كيف استطاعت تلمسان التعايش مع الفلسفة والمنطق الأرسطي مع علم الكلام ، بوجه من الوجوه ، على الرغم من اختلاف العلماء في مبرر وجودهما جملة ، وكيف تم لها التواصل بعضها ببعض ؟ ومهما كانت الإجابة عن هذا السؤال ، فإن هذه المدينة احتضنت هذه الفنون في السرّية والعلانية ، احتضانا يستمر قليلا أو كثيرا .

وفي حضن هذه المدينة ، برزت شخصية ابن يوسف السنوسي ، وطار اسمها في مجالات معرفية عديدة ، أبرزها علم التوحيد الأشعري ، والمنطق الأرسطي ، والعلوم الشرعية ، والرياضيات ، والطب . لقد تطرق الرجل لفنون علمية متعددة بجرأة لا مثيل لها ، وقاسى من ويلات معاصريه من أجل أفكاره ومواقفه العلمية . وما يزال البحث في شأن هذه الشخصية بكرا . بعد أن غيبته الأيام . لولا صمود الذاكرة الشعبية والأطر الاجتماعية التي ما تزال تشهد على آثاره المادية وغير المادية .

إن الملتقى الدولي الذي انعقد بتلمسان ، [1] حول الشيخ ابن يوسف السنوسي ، كان بادرة خير على الباحثين والمنشغلين بالتراث العربي والإسلامي فلقد تبيّن من خلاله ، أن الرجل جدير بالاهتمام ، ومن حقه علينا ، العناية بشخصه ومآثره . فلقد تناول المحاضرون فيه بالدراسة ، سيرته ، وعصره ، ورسالته لأهل زمنه وطريقتها البيداغوجية ، وبعض الجوانب الفكرية التي تتعلق بالعقيدة ، ومكانة العقل عنده ، ومنهاجه في التفسير ، واجتهاداته الفقهية .

واتسع الفضاء الجامعي للرجل اتساعا ملحوظا ، على إثر تظاهرات " تلمسان عاصمة الثقافة الإسلامية 2011 " حيث زاد تدريجيا اهتمام الشباب به ، وبدأت الأطروحات تأخذ نصيبها منه ، مع الأيام .ومهما كانت وتيرة الانشغال به قيّمة ، وفي هذه الفترة الزمنية الراهنة بالذات ، فإن الشيخ يغري الفضوليين بالبحث ، ويجتذب المتخصصين المنقّبين من أجل رفع الستار بشأنه ، عن المخزون والمسكوت عنه . [2]

---

[1]- نظمته وزارة الشؤون الدينية والأوقاف بالرعاية السامية لرئيس الجمهورية الجزائرية في أواخر 2007 .

[2]- انظر ، من الكتب التي ظهرت في النشر ، كتاب : Mohammed Souhil DIB, L'œuvre de Ibn Yûsuf al-Sanûsi, Editions ANEP, Alger,2007.

ومن هنا ، لا نستغرب إن كان بعض الفضوليين ، في هذا الجو ، وفي عودتهم إلى تاريخ علماء المسلمين ، يكتشفون في نهاية المطاف ، أن العقلانية رافقت تراثنا الإسلامي وساندته في كثير من الفنون كالفقه مثلا ، وتفسير القرآن ، وعلم العقيدة . ولا نستغرب أيضا ، إن كنا نجد بعض المجتهدين في الشريعة ، يلجؤون أحيانا إلى المنطق الأرسطي إلى جانب المنطق الشرعي ، وإن كنا نجد جمْعًا من الأشاعرة يحكّمون العقل لتأويل بعض الآيات ؛ وليس من الحيرة في شيء أيضا ، إن كان نفر من الصوفية يعبر عن مواجيده بلغة الفلاسفة ومصطلحاتهم . وليس بدعا في الأخير ، إن كان بعضهم في أفكاره ، قريبا من مذهب الاعتزال أو الشيعة أو الخوارج .

ويجب أن نذكر أن كثيرا ما كان المنهج العقلاني ، والتفتح على الحكمة وعلوم الأوائل ، ينشأ مع دراسة العقيدة والمنطق المساند لها ، ومع تعاطي أصول الفقه ، كما هو شأن علماء في مقتبل مسارهم .[1]

والمقصود بهذا المنهج هو أنه "عنوان جهود أيِّ أمة في التوصل إلى العالمية بوازع طبيعي معروف "، مع العلم بأن لكل عصر ، ولكل بيئة ثقافية عقلانيتَها . وليس من الضروري أن تكون هذه العقلانية حكرا على العلوم الرياضية أو العقلية ، لأن العلوم الشرعية في الإسلام هي الأخرى ، تنعم بعقلانيتها واجتهادها العلمي . فالعقلانية في هذه العلوم الأخيرة ، تدعو العقلاء إلى التأويل ، والاستنباط لمواجهة مختلف الأحوال المجتمعية والفكرية . كما أنها لا تقتصر على معرفة الوجود المحسوس ، ما دام المفكرون يجتهدون في إيجاد فكر فلسفي توحيدي مشترك بين الناس ، وما دامت لغة العقل لغة عالمية .

ومن المعلوم أن الفقهاء المجتهدين قبل السنوسي ، أمثال " ابن رشد الجد " ، و"أبي بكر بن العربي " (1076-1151) ، قد جعلوا العقيدة الأشعرية عقيدة لهم ، ودافعوا عنها قبل انتشار سلطان الموحدين . غير أننا نلاحظ أن دوائر الفقهاء المجتهدين في الأندلس ، كانت كثيرة الميل إلى عقلانية تدعو إلى الاستدلال في العقائد ، والقياس والاستنباط في الفقه إلى درجة أن " ابن رشد الجد يصرح " بأن الاستنباط واجب في الشوارع باتفاق الكتاب والسنة وإجماع الأمة [...] ولو لم يرد فيه شرع لاكتفى إيجاب العقل له " .[2]

---

[1]- مثل ما وقع مثلا ، لابن رشد والسنوسي الذين بدآ حياتهما العلمية بالتأليف في الفقه .

[2]- د . عبد المجيد مزيان ، مجلة الثقافة ، عدد 80 ، مارس أفريل 1984 : " العقلانية الرشدية في علوم الشريعة " .

ومع مجيء الموحدين وبني زيان ، زاد اقتداء الفقهاء بهذا النوع من التفكير العقلاني من أمثال " أبي الوليد بن رشد الحفيد " ، و" أبي عبد الله الشريف " صاحب " مفتاح الوصول " ، و" أبي إسحق الشاطبي " صاحب " المواقف " .[1]

وتجدر الإشارة إلى أن المالكية الأشعرية التي أضحت المذهب السائد بالمغرب الإسلامي منذ القرن السادس ، ليست مجرد سنة تقليدية في جميع الدوائر الثقافية ، بل هي في كثير من الأحيان وخصوصا عند المثقفين ، بيئة عامة لا تمنع من العقلانية ، وكثيرا ما يبوح بعضهم بالدعوة إلى طريق العقل بكل إلحاح . هذا فضلا ، عن أن أئمة الفقه هم في الغالب المجتهدون الذين يمتازون بعقلانية فائقة من بين علماء الإسلام . ولا يصح اعتبار الشريعة مجرد علوم تلقينية ، لا علاقة لها بالعلوم العقلية التي وصل بها الحكماء إلى غاية الإتقان .

---

[1]- لقد استعمل هؤلاء في تأسيس الأحكام بشأن المسائل الفقهية والاجتهاد في قضاياها المعضلة ، التفكير العقلي والمنطقي إلى جانب الأدلة النقلية ، ومعظمهم عاشوا تحت وابل من التهم لدى المتعصبين . استأنس بما يلي من الكتب :

*- أبو الوليد بن رشد ، " الضروري في أصول الفقه "، تقديم وتحقيق ، جمال الدين العلوي ، دار الغرب الإسلامي ، ط . 1 ، 1994 ، بيروت لبنان ؛ ويذكر المحقق في صفحاته الأولى ما يلي : إن ابن رشد ابتدأ أصوليا ، قبل أن يكون فيلسوفا ، مع صعوبة التمييز في مختصره هذا ، بين الأصولي والفيلسوف . واستعمل فيه مفاهيم فلسفية مستغلا بعض المعطيات المنطقية في الحكم على بعض الممارسات الأصولية . وما أصول الفقه في الواقع سوى أحد العلوم التي تعطي القوانين والأحوال التي بها يتسدد الذهن نحو الصواب ؛ إنه في كلمة موجزة ، " علم آلي منطقي " .

*- وأبو عبد الله محمد الشريف التلمساني ، (710-771هـ/ 1311-1369م) صاحب " مفتاح الوصول إلى البناء الفروع على الأصول " ، تقديم وضبط وتعليق ، الشريف قصار ، شركة النشر والاتصال ، تيبازة ، الجزائر ، بدون تاريخ ؛ وفي تقديم الكتاب جاء ما يلي : إن هذا العالم المشهور بالمعقول فضلا عن المنقول ، قرأ أجزاء من إشارات "ابن سينا " الإشراقية ، وكذا شفاءه مع تلاخيص كتب " أرسطو " لابن رشد ، ومن الحساب والهيأة والفرائض ، علاوة على ما كان يحمله من الفقه والعربية وسائر علوم الشريعة .

*- وأبو إسحاق إبراهيم الشاطبي (توفي في 790 هـ /1388م) ، تلميذ الشريف التلمساني ، هو صاحب كتاب " الموافقات في أصول الأحكام " ، (وهو في أربعة أجزاء ، دار الفكر ، بدون تاريخ) . ولم ينج هو أيضا ، من ألسنة المبتدعة أعداء السنة ، فنسبوا إليه ما لم يقل ، واتهموه بأشياء هو بريئ منها ؛ قال بعض المعجبين بكتابه " الموافقات " في قصيدة طويلة ، نستقي منها البيتين الآتيين :

ما حاولوا وصْلا بها إلا وقد ﴿﴾ فُتحت لهم في الحال أبوابُ الوصول
جادت بها أفكارُهُ مَغربٍ ﴿﴾ فغَدت كمثل السِّحر تأخذ بالعقول

*- والسنوسي ، المقرب المستوفي على الحوفي ، مخطوط بالمكتبة الوطنية ، الجزائر ، رقم 1450 ، (يذكر " الملالي "تلميذ السنوسي في كتابه " المواهب " . وهو مخطوط لصاحبه عبد السلام العشعاشي . أن شيخه ، قد ألفه في الشريعة وهو لم يجتاز المراهقة بعد ، وهو تأليف أعجب به أستاذه " الحسن أبركان " ، فأمره بإخفائه إلى بعض الوقت، خشية أن يصاب بعين معاصريه من الفقهاء ، حتى يدرك الشاب الأربعين .

وبهذا نفهم بأن الفكر الفلسفي ليس بعيدا عن الدين ، وأن ممارسته لأغراض عقدية شريفة بوجه ما ، تناسب المقام . فلماذا إذن ، عندما يتعلق الأمر بعلماء الكلام الأشعري ، يقع تحاشي الحديث عن عقلانية مذهبهم ؟

بيد أن مَن يرفض الفلسفة فلا يجب أن يتغاضى عن مزاياها ؛ ومن يُقبل عليها ، فلا بد من الاحتراز من أخطائها .

وبهذا ، نقترب من عنوان الإشكالية العامة التي نسعى إلى طرحها ومعالجتها مع السنوسي ، وهي (آثار الفكر الفلسفي في مذهب ابن يوسف السنوسي) ، وذلك أنه من المفارقات أن يحمل شيخنا على الفلاسفة من جهة ، ومن جهة أخرى ، يبدي عدم النفور من " علمهم " وهو الفلسفة .

وهو إن حمل على أخطاء الفلاسفة اليونانيين والإسلاميين ، واستبشع خلط الفلسفة بمجال علم التوحيد ، فإنه مع ذلك ، يدعونا إلى أن نتساءل : لماذا لم يرفض الفلسفة ؟ فهل ترك السنوسي . فعلا . منفذا أو ثلمة نستطيع أن نتسلل منها إلى الفلسفة ، بعد تهافت الفلاسفة " للغزالي " ، وبعد الدفاع عنها من طرف " ابن رشد" شارح " أرسطو؟"وهل حذَرُه من الفلاسفة يعفيه من آثارهم ؟ وهل التحرز منهم ، يمنعه من الاستفادة من فلسفتهم ؟ وأخيرا ، هل استبعاد الفلسفة في مرحلة التعلم المبكرة ، كما يلمّح إليها ، يوحي بتعاطيها في مرحلة متقدمة ؟

إن الإجابة عن هذه التساؤلات ، تمكننا من فهم مذهب السنوسي الفكري ، ومن مدى علاقته بالفلسفة . بيد أن مهمة التمكن من هذا الموضوع ، لم يكن بالنسبة إلينا، أمرا يسيرا . لقد واجهتنا بعض الصعوبات التي كان لا بد من تخطيها بقدر الإمكان ؛ وهي على ثلاثة أنواع : صعوبات مادية ، وصعوبات منهجية ، وصعوبات إبستيمولوجية .

من الصعوبات المادية ، نذكر ما يأتي :

1- عدم الظفر ببعض كتب السنوسي التي كانت ستفيدنا أكثر في هذا الموضوع، ومنها على وجه الخصوص :

أ- مؤلف ضخم وصعب ، شرح فيه السنوسي كتابا على طريقة المشارقة ، وهو كله عقيدة وفلسفة ، ذكره تلميذه " الملالي " ، ولم يقيده في " المواهب " [1] ضمن قائمة مؤلفات الشيخ ، وذلك فيما يقول ، احتراما لوصية شيخه على كتمه .

ب- عدم العثور على مؤلف مهم شرح فيه السنوسي " جواهر الكلام " لـ "عضد الدين الإيجي " ... وهو كتاب أورد " الملالي " عنوانه ، ولم نفلح في الوقوف عليه .

2- خلل تصفيف أوراق بعض الكتب قديمة النشر ، وهو الأمر الذي يدفع الباحث إلى مراجعته وتصحيحه ، كشرح عقيدة صغرى الصغرى مثلا ، والبحث عن نسخ أخرى مطبوعة أو مخطوطة .

3- عدم تحقيق معظم كتب السنوسي ؛ وما نُشر منها مطبوعا ، يخلو من الضبط والتقديم .

4- عسر الوقوف على بعض المصادر التي ألِفناها سابقا قبل سنوات، بسبب نقلها الطارئ، وتوزيعها بين مؤسستين في تلمسان : ثانوية " المشور " ، وثانوية "ابن زرجب " . وهي مصادر نفيسة تشهد على تاريخ خزانتها الطويل الذي يعود إلى نهاية الحكم العثماني بتلمسان. وكذا ، غلق مكتبة " بلحاج العشعاشي " الإسلامية الضخمة منذ ثلاث سنوات ، وهي مكتبة تزخر بجملة هامة من المخطوطات والمصادر الأساسية والنادرة . وهو الأمر الذي اضطرنا إلى الاهتداء أحيانا ، إلى شبكة الإنترنيت واستخدام الأقراص المركزة (CD) .

ومن الصعوبات المنهجية ، نسجل النقاط التالية :

1- البحث عن سبل الالتزام المطلق باحترام أفكار السنوسي عند قراءتها على الرغم من صعوبة إدراكها . والحذر من بعض الأخبار التي أوردها " الملالي " بشأن أستاذه ، في كتاب " المواهب " ، كالمبالغة في اعتبار كثير من الأحداث العادية والطبيعية على أنها كرامات ، ونسب جملةٍ منها إلى شيخه ، وتصنيفه في خانة أهل الطريقة والتصوف السوقي .

2- صعوبة التمييز بين الموضوعات الكلامية والفلسفية ، لدى العرب والمسلمين .

3- ضرورة الإحاطة بكل المفاهيم التي يستخدمها السنوسي ، قبل البدء بالقراءة العلمية لمؤلفاتهوهو أمر يستصعبه الميدان إذ كيف تتم الإحاطة بها ، إن لم تُستخرَج في سياقها ومن مصدرها .

---

[1]- هو كتاب " المواهب القدوسية في مناقب السنوسية " ، ذكر فيه " الملالي " سيرة شيخه ، ومؤلفاته ، وحياته الروحية .

4- ضبط موقع الفلسفة من العلوم عامة ، وعلاقة العقيدة الإسلامية بمجال الألوهية .

5- طمس خصوصية السنوسي المزمن على مدى القرون ، وصعوبة تجاوزه ، وهو طمس اجتره الخصوم ومحَ دُ ودُ و العقول ، أمثال الوهابيين المتطرفين ، والسلفيين الجدد ، وبعض من ينتمي إلى الحركات الإصلاحية ، فضلا عن الخواص من العلماء ؛ ولا يخفى هنا ، ما يتطلبه العمل من حذر وموضوعية ، عندما يتعلق الأمر بتفكيك أفكار مؤلِّف في مقام السنوسي عن طريق ما خلفه من مكتوبات . فبغياب الحذر ، قد ينجر الباحث في هذا الموضوع ، إلى ما لم يقصده المؤلف ، فيخطئ الإنصاف في شأنه ، ويقدمه في صورة مشوَّهة ، كأن نقول مثلا ، إن السنوسي قصد إلى إدخال الفلسفة في العقيدة قصدا ؛ أو أنه استخدم مصطلحات فلسفية بتصنع ، تقليدا لمنهجية متأخري الأشاعرة ؛ أو أنه عقلاني على طراز " أرسطو " و" ابن رشد " ؛ أو أنه مجرد درويش محل كرامات وخوارق .

وفي غياب الموضوعية والروح الحيادية ، تُرفع مصداقية البحث العلمي ، ويخلو المجال للتلقائية والعشوائية ، ونسقط في القيل والقال ، وحكايات العجائز .

6- صعوبة استثمار أفكاره ، تبعا للمنهجية التي تقتضيها أطروحتنا ، مع احترام سياقها الأصلي ، وخاصة في مناقشاته المستفيضة للفلاسفة ومن سار على دربهم ، وذلك لأن الآثار الفلسفية التي يمكن تشخيصها عند الشيخ ، قد يتخلص منها هو نفسه ، في سياق عقدي محض أو فكر لاهوتي آخر .

وفيما يتعلق بالصعوبات الإبستيمولوجية ، نكتفي بذكر عقبتين :

1- عدم استعداد الناس للخوض في علم التوحيد سواء كان هذا العلم بسيطا أو متفلسفا ، فضلا عن دعوة بعضهم إلى النفور منه ، وعدم الإحاطة به عقليا .

2- تحديد كيفية قراءة السنوسي: هل نقرؤه بالوجه التقليدي الذي ذكرها تلميذه " الملالي"، أم بالصورة التي نبغ فيها " الغزالي " حيث لم يرفض إعمال العقل؟ أم بروح المرحلة الزمنية التي عاش فيها ، والتي انتشرت فيها كتب العقيدة لدى المتأخرين من الأشاعرة ، والتي اختلطت فيها الفلسفة بعلم العقيدة ؟

أما الموضوع الذي حرصنا على معالجته ، فإنه يتناول ما لم يتطرق إليه أحد من الباحثين ؛ صحيح أننا سايرنا الشيخ السنوسي ، واحتككنا بشأنه مع جملة هامة من أفكاره ، مدة طويلة من الزمان ، لا تقل عن ست وثلاثين سنة . لقد أنهينا تأليف أول كتاب لشيخنا سنة 1980 ، بعنوان " الإمام ابن يوسف السنوسي وعلم التوحيد " حيث تطرقنا ، إلى عصر الرجل وحياته ، وآرائه الكلامية ، وأثبتنا أن علم التوحيد عنده لا يقتصر فقط ، على دفع اعتراضات الخصوم وتحصين الإيمان بالأدلة الدامغة ، بل إنه بالنسبة إليه أداة أيضا ، تحقق بلوغ الفهم والتحصيل حيث تتسع معرفة المؤمن بالله وتبلوِر تنوير َه وصقل َ ذوقه للفتح الرباني . وباختصار ، قدمنا في هذا الكتاب ، نزعته العقدية في مظهريها النظري والعملي ، حيث يتعايش العقل والقلب .

وصحيح أيضا ، أننا تناولنا الشيخ في كتاب آخر ، سنة 1997 ، بعنوان " ابن يوسف السنوسي في الذاكرة الشعبية وفي الواقع " ، من زاويتين ، زاوية مخزونات الذاكرة الشعبية الشفوية والعينية ، وزاوية معطيات الواقع أي من خلال آثاره المكتوبة، وما أرادته كتب التراجم والحواشي وبعض المقالات عنه .

ولكن الزاوية التي اخترناها اليوم للرجل ، وفي هذا الموضوع الجديد ، هي تلك المفارقات التي تبدو لكل من يقرأ أفكار السنوسي .كيف يتأتى للرجل أن يحارب الفلاسفة وأضرابه َم الذين نحوا نحوهم ، وانحرفوا بأفكارهم عن أصالة عقيدة الدين الإسلامي ، ومع ذلك ، لم يصرح إطلاقا عن تحريم دراسة الفلسفة ، ولا على قراءتها؟ ثم كيف ينتقد بشدة ، المتأخرين من الأشاعرة المتفلسفين ، لتسببهم في اختلاط علم الكلام الأشعري بالفلسفة ، ومع ذلك ، يلمح بالتمييز بين الفلسفة وأهلها ، وفيما بينها وبين هذه الفرقة الكلامية ؟ فهل الصواب يعني توجيه الدعوة لعالم التوحيد إلى الاستعانة بالفلسفة ، حذر إدماجها بعلم العقيدة ، وبحيث لا يكون التباس بينهما ؟

إن مهمتنا تقتصر على إبراز مدى تأثير الفكر الفلسفي على المذهب السنوسي العقدي الذي أعاد صياغته ، تماشيا مع العصر الجديد الذي كان يحاصره ، والمحيط المعقد الذي كان يحتضنه في تلمسان عاصمة الزيانيين . والمقصود بالفكر الفلسفي ، أولا ، الروح التأملية في مشكلات المباحث التي أل ِف الحكماء التطرق لها ، وثانيا ، اللغة التي تعبر عنها هذه الروح التأملية ، وما تختزنه من مصطلحات خاصة ، وأخيرا ، المنهج الذي يسيطر عليه العقل السديد ، والمنطق

الأرسطي . والمقصود بالمذهب العقدي علم التوحيد الأشعري ، كما حددته ظروف القرن الخامس عشر ، على المستويات السياسية ، والاجتماعية ، والتعليمية والنفسية .

ولقد التزمنا في هذا البحث ، المنهج العلمي الذي تستوجبه الدراسات الأكاديمية ، والذي ينطبق مع خصوصيات الموضوع . فهو يتعامل مع صميم الموضوع دون لف ودوران ؛ فيحترم أبعاده التاريخية العامة ، وأبعاده العينية الخاصة . وهذا التعامل بهذه الطريقة ، يقتضي منا ، القيام بشتى العمليات الفكرية من تحليل وتركيب ومقارنة .

لقد سلكنا في هذا البحث ، المنهج المباشر الذي يناسب المقام ، وهو استنطاق السنوسي نفسه بالرجوع رأسا ، إلى مؤلفاته ، وذلك عن طريق قراءة نصوصها كما أرادها صاحبها ، وفي السياق الذي وردت فيه . وهذا المنهج في التعامل مع الرجل دون واسطة ، اضطرنا إلى الالتفات إلى تاريخ الأشعرية الفكري ، ما دام المذهب الذي ينتسب إليه الشيخ هو المذهب الأشعري . وبهذا ، نضع الرجل في سياقين متكاملين : السياق الفكري الداخلي الذي كتب فيه ، والسياق الفكري الخارجي والعام الذي ينتمي إليه .

ولهذا ، فإن المقاربة المنهجية التي اخترناها ، تقتضي منا أن نتعامل مع المصادر الحقيقية ، فنحللها ونفكك معمياتها ، ونتصيد مفاتيحها الاصطلاحية والمفاهيمية بالقدر الذي يبيح لنا الوصول إلى استنتاج الفكرة الشاهدة على صاحبها . إنها في كلمة ، المنهج الشمولي الذي تنضوي تحته خطوات التحليل والاستنتاج والتركيب والموازنة ، والذي يرتبط بسياق الزمن والمكان .

وسيتبين لنا ، على ضوء هذا المنهج ، بأن علم التوحيد هذا ، ضروري لأنه يتكفل بحياة العبد الروحية ، وليس بعيدا عن اهتمامات الفكر الفلسفي ، لأنه يمارس أبحاثه في مجال ما وراء الطبيعة ، وبأنه يعالج كثيرا من الموضوعات التي تعالجها الفلسفة ، مثل المسائل الإبستيمولوجية ، والمسائل الأنطولوجية ، إلى جانب الإلهيات .

وهو الأمر الذي يمنحنا الجرأة للاقتراب من السنوسي في آرائه ، لنبين النفحة الفلسفية التي رافقته في معالجة القضايا الفكرية والفلسفية . ويهون علينا ذلك ، عندما نتتبع بوجه التخصيص ، مساره في تمهيداته الفلسفية التي تطرح مشكلات المعرفة ، وفي محاربته للتقليد ، وفي اعتبار الحكم العقلي المبدأ المحوري الذي يجب الارتكاز عليه في حياتنا الدينية ، وكيف ينطلق إلى معضلات لا يمكن التغاضي عن نفحاتها الفلسفية، إلى جانب نفحاتها الكلامية البارزة . ومن هذه المعضلات ،

سنسايره في مسائل عديدة مغرقة في التجريد كالسببية ، والحرية ، وواجب الوجود ، وإشكاليات متفرعة تندرج تحتها موضوعات الغائية والزمان وكلام الله اللغوي . ومن هنا ، سنكتشف خطأ الاعتقاد المطلق بأن كل ما يتأثر بالروح الفلسفية ، لا بد من مواجهته بكثير من الحذر .

سنرى كيف أن السنوسي ، قبل أن يثبت شرعية الوحي والشريعة ومصداقيتهما، يلجأ إلى العقل وبراهينه المنطقية ، ليثبت بأن هذا الوحي جاء من الله بعد إثبات وجوده بالدليل القطعي ، ولماذا اختار العقل الذي يعتبر ملكة ذهنية يفطر عليها كل إنسان ، وكيف يرقى بلغة العقل العالمية ، مع الإشارة إلى أن كل ما هو عالمي ، فهو راق وشريف .

وحرصنا في نهاية المطاف ، على أن نحدد نطاق بحثنا هذا ، في أبواب ثلاثة ، الأولان يحتوي كلاهما على ثلاثة فصول ، ويتسع الثالث إلى أربعة فصول :

الباب الأول : علم الكلام : علاقاته بالعلوم الفلسفية ، ضرورته ، وطبيعة القضايا الفكرية التي اهتم بها

الفصل الأول : العلاقة بين علم الكلام والفلسفة والإلهيات

الفصل الثاني : وجه الحاجة إلى علم الكلام

الفصل الثالث : طبيعة القضايا الفكرية التي اهتمت بها الأشعرية

الباب الثاني : مذهب السنوسي ، منطلقاته الفلسفية والمنطقية

الفصل الأول : المنطلقات الفلسفية والمنطقية

الفصل الثاني : التقليد وحقيقة الإيمان

الفصل الثالث : الحكم العقلي

الباب الثالث : بعض مشكلات السنوسي الفلسفية

الفصل الأول : مشكلة السببية

الفصل الثاني : مشكلة الحرية

الفصل الثالث : من واجب الوجود إلى الحوادث الممكنة وعلاقتها بنظرية الجزء الذي لا يتجزأ

الفصل الرابع : مشكلات فلسفية أخرى

ولقد ذيلنا البحث ، بعد الخاتمة العامة ، بتحديد المفاهيم الواردة في لغة السنوسي، وأنهيناه بوضع خمسة فهارس ، أحدها يتعلق بالمراجع المعوَّل عليها في البحث ؛ ويتعلق الفهرس الثاني بقائمة أسماء الأعلام التي ورد ذكرها في الكتاب ؛ ورتبنا محتويات كليهما حسب التسلسل الهجائي ؛ ويتعلق الثالث بالآيات القرآنية ، والرابع بالأحاديث النبوية ؛ وآخر فهرس ، كان لا بد من أن نخصصه لمحتويات الكتاب العامة.

ولا أختم هذه الصفحات ، دون أن أنوه بمقام سماحة الأستاذ الدكتور " شايف عوكشة " ، الذي راعاني كصديق حميم في مسيرتي هاته ، وقدم لي باستمرار ، الدعم الكامل ، والتشجيع الدائم على الخوض في هذا المجال ، والذي كان يَقْرَؤني بابا بابا ، ويتتبعني فصلا فصلا ، يقف عند كل فقرة وكلمة ، ولا يبخل عليّ بالتنبيه إلى ما يحتاج إلى تنبيه ، ولا بالنقد عندما يتعلق الأمر بالتمحيص والتحقيق إن فضله عليَّ وعلى غيري في مجال الإشراف العلمي والمعاملات الإنسانية السامية ، لا تستوعبه كلمات الشكر الجزيل ، ولا يسعه دوام الإثناء على مآثره الحميدة . إن الجزاء الرباني لكفيل حقا ، بتعويض ما نقصد إليه صادقين ، وبتكريمه أحسن تكريم ، إن شاء الله تعالىوما توفيقي إلا بالله ، عليه توكلت وإليه أنيب .

تلمسان يوم 27- 08- 2012

جمال الدين بوقلي حسن

الباب الأول :
علم الكلام وعلاقاته بالعلوم الفلسفية ،
ضرورته وطبيعة القضايا الفكرية التي اهتم بها

الفصل الأول : العلاقة بين علم الكلام والفلسفة والإلهيات

الفصل الثاني : وجه الحاجة إلى علم الكلام

الفصل الثالث : طبيعة القضايا الفكرية التي اهتمت بها الأشعرية

مقدمة الباب الأول

تعايشت الأشعرية عبر مراحل تطورها مع عدد من الفرق الكلامية والمذاهب الفلسفية ، في موضوعات مختلفة ، أهمها العقائد والإلهيات . فلقد نعمت بالانتشار والنفوذ أياما ، إلا أنها ومع ذلك ، واجهت أياما ، عانت فيها شيئا من الحسرة والانكماش وكان لا بد لها من أن تُبرِز صمودَها ، وتثبت موقعها ، أمام ألد خصوم عقيدة الإسلام . وحاولت أن تتفوق ميدانيا ، ليس بإثارة قضايا دينية أو كلامية فحسب ، بل تجرأت أيضا ، لطرح مشكلات لها طابَعٌ فلسفي ، الغرض منها تعزيز وجودها ، وتحصين عقيدة التوحيد في زمن ، كثرت فيه البدع من قبل المسلمين وغيرهم ، وانتشرت فيه ثقافة العقل والتأمل والإقناع .

وفي هذه الحالة ، يتعين علينا أن نتساءل : هل اضطرار الأشاعرة إلى معالجة قضايا فكرية جديدة ، تنال من أصالة مذهبهم ، أم تثريها وتدعمها ؟ هل الجديد من شأنه أن يشوه الوجه الحقيقي لعقيدتهم ، أم أنه يصنع صورة مشرقة تعبر من جهة ، عن مسايرتهم للتطور والتقدم في عصر تعاقب الحضارات ، وتعبر من جهة أخرى ، عن سعيهم إلى الأحسن ، أمام التحديات الطارئة ؟ فأين يبدأ مجال اهتمام الأشعرية ، وأين ينتهي ؟ وأين تبدأ مجالات المعتزلة والفلاسفة وعلماء اللاهوت ، وأين تنتهي ؟ فما العلاقة إذن ، بين كل هذه المجالات ، وما طبيعتها ؟ وكيف استطاعت الأشعرية على الرغم من تطورها ، أن تتميز بخصوصياتها الجوهرية ، وتنجو بصورتها الأصيلة المتفتحة ؟ وكيف تقبلت الخوض في مسائل كلامية وفلسفية جديدة ، ساعد على انتشارها أهل الاعتزال والفلسفة ، وهي مسائل يَعتبر المحافظون الخوضَ فيها بدعة ؟

إن انتقال الأشعرية من طرح قضايا دينية كلامية إلى تأمل معضلات فكرية وفلسفية ، يستوجب منا التطرق لهذه الفصول الثلاثة الآتية :

الفصل الأول : العلاقة بين علم الكلام والفلسفة والإلهيات ؛

الفصل الثاني : وجه الحاجة إلى إقامة علم الكلام ؛

الفصل الثالث : طبيعة القضايا الفكرية التي اهتمت بها الأشعرية .

الفصل الأول :

العلاقة بين علم الكلام والفلسفة والإلهيات

I- تعريف الحدود الثلاثة : ما علم الكلام ؟ وما الفلسفة ؟ وما اللاهوت ؟

II- طبيعة العلاقة بين هذه الحدود ؟

إن الحديث عن مدى آثار الفكر الفلسفي في مذهب السنوسي ، وهو المذهب الكلامي المشهور بالأشعري ، يقتضي منا طرح مشكلة طبيعة العلاقة بين الفلسفة وعلم الكلام من جهة ، وفيما بينهما وبين اللاهوت من جهة أخرى ، وذلك لارتباط الفكر اللاهوتي بالمجالين الفلسفي والكلام. وطبيعة العلاقة بين علم الكلام ، والفلسفة ، وعلم اللاهوت ، تكتسي أوجها متعددة ؛ فهي تتقدم :

أولا ، وبشأن علم الكلام والفلسفة ، في خمسة مظاهر : يتمثل الأولان في الاختلاف بينهما تارة ، والمساواة بينهما تارة أخرى ؛ ويتمثل الثالث والرابع في تبعية كليهما للآخر ؛ والمزج بينهما يمثل الخامس .

وتتقدم طبيعة هاته العلاقة ثانيا، وبشأن علم الكلام والفلسفة وعلم اللاهوت، في مستويين : نكتشف المستوى الأول في اختلاف كلٍ من علم الكلام والفلسفة عن علم اللاهوت ، ونكتشف المستوى الثاني في مساواة الفلسفة للاهوت .

وقبل تحليل طبيعة هاته العلاقة ، في مختلف أوجهِها ، يتعين علينا الوقوف على تعريف هذه الحدود الثلاثة . عرضا وتحليلا . وهي : علم الكلام ، والفلسفة ، وعلم اللاهوت .

***

-I- تعريف الحدود الثلاثة :

ما علم الكلام ؟ وما الفلسفة ؟ وما اللاهوت ؟ سنعرض كلاما عن تعريف كل حد من هاته الحدود الثلاثة ، ونشفعه بتحليل نستخلص منه ، ما يليق بالمقام .

أولا ، ما علم الكلام ؟

1- عرض

إن الحديث عن علم الكلام يتطلب بعض الحذر ، من حيث إن هذا العلم ينضوي تحته عدد من الفرق الإسلامية الكلامية ، أهمها المعتزلة ، والأشاعرة ، والماتريدية ، والشيعة ، والخوارج ؛ ومن حيث إن تعريفه ، يبقى تابعا لتطور مهمة هذا العلم عبر الزمان . ونحن هنا ، سنركز بوجه أخص على التعريفات ذات الميل الأشعري .

وننبه هنا ، إلى أننا سنعرض مجموعة من التعريفات لهذا العلم ، بصورة قد تساعدنا على تشخيص قيمة التعريف ، وعلى تحديد الصنف الذي ينتمي إليه . ونقصد بالقيمة طبيعته من

حيث إنه تقليدي أو عام أو خاص أو متطور ؛ ونقصد بالصنف ، التقسيم الذي أصبح مألوفا لدى العلماء ، وهو رد التعريف إلى سياقه الزمني والفكري الذي ينتمي إليه ، وهو تقسيم يتضمن ثلاث مراحل : مرحلة المتقدمين ، ومرحلة المتأخرين ، ومرحلة ما بينهما ، وهي مرحلة يتربع عليها الإمام " أبو حامد الغزالي ".[1]

وننبه أيضا ، إلى أن التعريف قد يتحدد عند بعضهم على ضوء مهمة علم الكلام أو غايته ، فضلا عن موضوعه .

وبعد العرض ، سنحاول استنتاج القواسم المشتركة التي تعطينا فكرة عامة عن تعريف علم الكلام ، مع الإشارة إلى أن أسماء علم الكلام أو علم العقائد الإسلامية أو علم التوحيد ، [2] هي أسماء تشير إلى مسمى واحد .ونَلفت الانتباه إلى أن صاحب التعريف الذي يتفق أن نستشهد به ، لا يمثل بالضرورة المرحلة الزمنية التي ينتمي إليها: فقد يستشهد العالم أو المفكر مثلا ، بتعريف تقليدي ، وهو لا ينتمي إلى مرحلة المتقدمين أو التقليديين .

أ- الصنف الأول : تعاريف تقليدية (مرحلة المتقدمين)

---

[1]- ويبدو أن المقياس الفاصل بين هاته المراحل ، هو أن علم الكلام الأشعري في المرحلة الأولى ، يتأسس على المنطق الشرعي ، في حين أنه في المرحلة الثانية ، يعتمد إلى جانب ذلك ، المنطق الأرسطي ، ويميل بوجه أخص في المرحلة الأخيرة ، إلى المنطق الأرسطي بشيء من نفحاته الفلسفية . وفي هذا السياق ، يقول " عبد الرحمن بن خلدون " :

" إن الإنسان لما خلق الله له الفكر الذي به يدرك العلوم والصنائع وكان العلم ، إما تصورا للماهيات . و يعنى به إدراك ساذج من غير حكم معه . وإما تصديقا . أي حكما بثبوت أمر لأمر . فصار سعي الفكر في تحصيل المطلوبات ، إما بأن تجمع تلك الكليات ، بعضُها إلى بعض على جهة التأليف ، فتحصل صورة في الذهن كلية منطبقة على أفراد في الخارج ، فتكون تلك الصورة الذهنية مفيدة لمعرفة ماهية تلك الأشخاص ؛ و إما بأن يحكم بأمر على أمر فيثبت له ، و يكون ذلك تصديقا. وغايته في الحقيقة راجعة إلى التصور، لأن فائدة ذلك ، إذا حصل ، إنما هي معرفة حقائق الأشياء التي هي مقتضى العلم الحكمي " . (المقدمة ، ص ، 489) .

[2]- وبما أن أساس الاعتقاد هو التوحيد ، فإنه يسمى أيضا ، علم التوحيد والصفات . ومن هنا ، تتضح طبيعة الموضوعات التي يتناولها علم الكلام : فهو يتناول كل الموضوعات المتعلقة بذات الله تعالى ، وصفاته ، وأفعاله . وبالضرورة ، فإن تناول موضوعات الألوهية يستتبعه تناول موضوعات أخرى تتصل به . فأفعال الله تعالى تتضمن خلق العالم ، والخير والشر ، والقضاء والقدر ، والحشر والميعاد ، وبعث الأنبياء ، وغيرها من الموضوعات .ولتدعيم الأصول الاعتقادية الإسلامية ، تناول علماء الكلام موضوعات الطبيعة كالجوهر الفرد ، والسببية وغيرهما ، وذلك بالنظر العقلي. وهذا العلم هو كالمنطق للفلسفة .

* يقول " أبو نصر الفارابي " (ت 339 هـ) : "إن صناعة الكلام يَقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء ، والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة ، وتزييف ما خالفها بالأقاويل ... ."[1] في هذا التعريف، يبين فيلسوفنا العلاقة التي تربط صناعة الكلام بالملة الإسلامية التي يجب نصرتها.

* ويعرفه " أبو حامد الغزالي " بقوله : إن هذا العلم صناعة تحرس قلوب العوام من تخيلات المبتدعة ؛ وصاحبُها عالم يسلك طريق الآخرة ويشتغل بتعهد القلب [2]. وبتعبير آخر ، مقصود علم الكلام حفظُ عقيدة أهل السنة وحراسُتها عن تشويش أهل البدع . [3] فهذا العلم مهمته الدفاع عن عقيدة أهل السنة ، وتحصينها من البدع والسعي إلى طريق الآخرة .

* ويذهب " ابن خلدون " : إلى " أن مسائل علم الكلام ، إنما هي عقائد متلقاة من الشريعة ، كما نقلها السلف من غير رجوع فيها إلى العقل ، ولا تعويل عليه " ؛ [4] وهذا يعني أن مهمته هي نقل عقائد الدين على طريقة السلف الصالح دون الخوض فيها بالعقل.

ب- الصنف الثاني:تعاريف تشير إلى الأخذ بالأدلة العقلية، وعددها ستة تعاريف:

* قال " ابن عرفة " في مختصره الشامل : إن حقيقة هذا العلم هي: العلم بأحوال الألوهية ، وإرسال الرسل وصدقُها في كل أخبارها ، وما يُتوقف شيء من ذلك عليه خاصا به ، وتقرير أدلتها بقوة ، هي مظنة لرد الشبهات وحل الشكوك . [5] فمهمة علم الكلام هي إذن ، معرفة شؤون الألوهية ، وبعث الرسل ، وما يترتب عن ذلك من عقائد ، وإثباتها بالدليل ، قصد الرد على أهل الزيغ والارتياب . ويبدو أنه تعريف يتسم بنوع من الشمولية من حيث إنه يستوعب عددا من تعاريف كثيرٍ من الباحثين في عهد " ابن عرفة " أو قبله . ومن التعاريف التي تدور حول موضوعات علم الكلام ، وأهدافه ، ومهامه ، وطريقته المنهجية ، قول بعضعم :

---

[1]- أبو نصر الفارابي ، إحصاءالعلوم ، قدم له وشرحه وبوّبه، د. علي بوملحم ، ط. 1 ، دار ومكتبة الهلال ، بيروت ، 1996 ص ، 86 .

[2]- أبو حامد الغزالي ، إحياء العلوم الدين ، تقديم بدوي طبانة ، جزء . 1 ، دار إحياء الكتب العربية ، بدون تاريخ ، ص ، 10-21 .

[3]- أبو حامد الغزالي (أبو حامد .) ، المنقذ من الضلال ، تحقيق وتقديم ، جميل صليبا وكامل علي، دار الأندلس ، بدون تاريخ ، ص ، 91 .

[4]- عبد الرحمن بن خلدون ، المقدمة ، المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص ، 495 .

[5]- عن السنوسي ، العقيدة الصغرى وشرحها ، ضبط وتقديم ، أحمد بن ديمراد ، منشورات المجلس الإسلامي الأعلى ، الجزائر ، 2011 ، ص ، 52 ؛ عليش ، ص ، 24 .

عالم الكلام هو العالم الذي يتناول الأصول الاعتقادية بالإثات والدفاع عنها بالأدلة العقلية ، فيدخل في دائرته ، جميع هؤلاء الذين يتخذون النظر العقلي وسيلة لإثبات العقائد التي جاء بها الإسلام أو الدفاع عنها ، من حيث إن مهمته تأسيس العقيدة على أسس عقلية برهانية حتى يمكن فهم العقيدة ، وعرضُها ، والدفاع عنها ... [1] ومن الأهداف الرئيسية لعلم الكلام . عند المتكلمين عامة ، والأشاعرة خاصة . إقامة الأدلة وبناء النظريات التي تؤدي إلى إثبات آرائهم في المسائل الرئيسية التي تقوم عليها الشريعة.[2]

* وفي رسالته " ثمرات العلوم " يقول " أبو حيان التوحيدي " (ت 400 هـ) : إن علم الكلام " باب من الاعتبار في أصول الدين ، يدور النظر فيه على محض العقل في التحسين والتقبيح ، والإحالة والتصحيح ، والإيجاب والتجويز ، والاقتدار والتعديل ... " [3] .

* وورد عن " عضد الدين الإيجي " (ت. 756 هـ) ، [4] في كتابه"المواقف" أن علم الكلام هو"علم يُقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه. والمراد(بالعقائد) ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل ؛ و(بالدينية) المنسوبة إلى دين محمد عليه السلام ؛ فإن الخصم ، وإن خطّأناه ، لا نخرجه من علماء الكلام " [5] .

* وهو أيضا ، العلم الذي يتناول أصول الدين بالإثبات والدفاع عنها بالأدلة العقلية [6].

ويعني هذا أن علم الكلام تتعلق موضوعاته بالأصول الدينية ، كالبحث في ذات الله وصفاته وأفعاله ، وفي أحكام الشريعة ، من بعثة الرسل ، ونصب الأئمة ، والتكليف ، والثواب والعقاب ... ويؤيد هذه الأصول الدينية بالأدلة العقلية ، فضلا عن أن الدليل العقلي هو السبيل إلى إثبات هذه الأصول على المخالفين من أصحاب الأديان المخالفة .

---

[1]- محمد صالح محمد السيد ، مدخل إلى علم الكلام ، دار قباء للطباعة والتوزيع ، القاهرة ، 2001 ، ص ، 21 .

[2]- عبد المحسن عبد المقصود محمد سلطان ، فكرة الزمان عند الأشاعرة ، الطبعة الأولى ، الناشر مكتبة الخانجي بالقاهرة، 2000 ، ص ، 91 .

[3]- عن فيصل بدير عون ، علم الكلام ومدارسه ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، 1981 ، ص ، 49 .

[4]-وهذا التعريف أورده الإيجي بعد تعريف أول لعلم الكلام ، اكتفى فيه بالقول إنه يُعنى"بما" تكفل بإثبات الصانع وتوحيده " . (المواقف)

[5]- عن فيصل بدير عون ، علم الكلام ومدارسه ، ص ، 49 . انظر المواقف .

[6]- لويس غرديه – ج قنواتي ، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية ، ترجمة ، صبحي صالح والأب فريد جبر ، الجزء ، 1 ، ط. 1، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1967 .

* وأخيرا ، إن " مذهب الأشعرية في حقيقته مذهب وسط يأخذ مادته من الإسلام ، ويأخذ الحجاج والجدال من المعتزلة والمتفلسفة " .[1]

وهي تعاريف نفهم منها في النهاية ، أن علم الكلام علم يسعى إلى تأمل أمهات القضايا الشرعية ، وتدعيمها ، وتطعيمها بالحجة والبرهان .

ج- الصنف الثالث : تعاريف شبه فلسفية ، وهي تدور حول البحث عن حقيقة الألوهية ، وأسرارها، والأدوات البيداغوجية والعقلية التي تيسر الوصول إليها . نقف عندها في أربع محطات :

* يقول " الفخر الرازي " : إن علم الكلام ، وظيفته يجب أن تتحول من مجرد الدفاع عن العقيدة بالرد على المبتدعة ، إلى طلب الحق .[2]

* ويقول " ناصر الدين البيضاوي " ملمّحا إلى علم الكلام : " هو العلم الكافل بإبراز أسرار اللاهوت ، عن أستار الجبروت المطّلع على مشاهدات المُلك ومُغيبات الملكوت ، الفاروق بين المنتخبين للرسالة والهدى ، والمنطبعين على الضلالة والردى ، الكاشف عن أحوال السعداء والأشقياء في دار البقاء يوم العدل والقضاء ، مبنى قواعد الشرع وأساسها ، ورئيس الدين ورأسها " . ويقول : هو أعظم العلوم موضوعا ، وأقومها أصولا وفروعا ، وأقواها حجة ودليلا ، وأجلاها محجة وسبيلا .

* وللسنوسي تعريفان يقول في أحدهما وفي كتابه "شرح العقيدة الكبرى " : ما علم الكلام سوى شرحٍ للأدلة التي في الكتاب والسنة . فالقرآن حافل بالحجج والبراهين والرد على فرق الكفار ، بعد سرد أقوالهم وشبههم ، وذكر مناظرة الأنبياء مع أممَِها ، ولم يزد المتكلمون من أهل السنة في مصنفاتهم شيئا على نهج القرآن . وكل ما أحدثوه هو مجرد مصطلحات وألقاب وضعوها لضبط قضايا العلم لأهل زمنهم ، تخفيفا لمؤنة التعلم والتعليم .[3] وفي الآخَر ، يقول بشأن الموضوع ، وفي

[1]- عمر فروخ ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1966 ، ص ، 332 .
[2]- عن د.محمد العريْبي ، المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي ، ط. 1 ، دار الفكر اللبناني ، بيروت ، 1992 ، ص ، 177 .
[3]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، مطبعة جريدة " الإسلام "، مصر ، 1316 هـ ، ص ، 29 .

كتابه " شرح العقيدة الكبرى " : " إن علم التوحيد ، موضوعه ماهيات[1] الممكنات[2] من حيث دلالتها على وجوب وجود موجدها ، وصفاته وأفعاله ".[3]

* وذهب "سعد الدين السيد صالح "، إلى أبعد من هذا ، عندما اعتبر عالم الكلام فيلسوفا ، في قوله : إن عالم الكلام يبحث في قضايا العقيدة الإسلامية ، وهذه القضايا حددها الوحي نصا ، سواء كانت متعلقة بالإلهيات أو بالنبوات أو السمعيات ، بل إن الوحي دلل عليها أيضا ، ثم يأتي عالم الكلام لكي يجلي هذه الأدلة ويصوغها صياغة عقلية ، ثم يضيف إليها من عنده أدلة أخرى ، وحينئذ يتحول عالم الكلام إلى فيلسوف .[4]

2- تحليل أصناف التعاريف الثلاثة

وبعد عرض هذه التعاريف ، ننتقل إلى تحليل كل صنف من هذه الأصناف الثلاثة:

أ- إن التعاريف التقليدية في الصنف الأول ، تنطوي على مجموعة من العناصر الأساسية والمباشرة ، وهي :

. إن العقيدة الإسلامية مستوحاة من الله تعالى ؛

. وتلقاها النبي محمد صلى الله عليه وسلم ، من ربه ؛

. وتجسدت في الكتاب والسنة ؛

. و أن علم الكلام صناعة ؛

. غرضه التمسك بالعقيدة كما هي ، في الدنيا ؛

. والاستعداد إلى لقائه تعالى يوم الآخرة .

---

[1]- الماهيات ج. ماهية، لا نستبعد أنها من أصل هذا السؤال:ما هو أو ما هي الأشياء أي ما حقيقتها وما جوهرها ؟ كتاب التعريفات ، محمد الشريف الجرجاني ، مكتبة لبنان ، 1985 .ص 205-206 ، حرف الميم .

ماهية الشيء : ما به الشيء هو هو وهي من حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة ولا كلي ولا جزئي ولا خاص ولا عام . والماهية الاعتبارية هي التي لا وجود لها إلا في العقل المعتبر ما دام معتبرا.

[2]- الممكنات هي التي يمكن أن توجد و يمكن ألا توجد ؛ فإن هي وجدت ، يكون قد وقع تقرير لوجودها ، وصاحب التقرير والوجود هو الله . الوجوب في المنطق هو الضرورة المحتومة عقليا . وسنذكر بهذا التعليق في الفصل الأول من الباب الثاني .

[3]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، 43 ؛ شرح العقيدة الوسطى ، ص ، 53 .

[4]- د. سعد الدين السيد صالح ، قضايا فلسفية في ميزان العقيدة الإسلامية ، ط.1 ، مطبوعات جامعة الإمارات العربية المتحدة ، 1418 هـ / 1998 م ، ص ، 20 . يقول " النسفي " : علم الكلام هو كالمنطق للفلسفة ، (أي هو منطق العقيدة الإسلامية و مدخل لها) ؛ انظر ، محمد صالح محمد السيد ، مدخل إلى علم الكلام ، 2001 ، ص ، 27 .

وعلى ضوء هذه المعطيات ، يمكننا القول بأن علم الكلام في تعريفه على الطريقة التقليدية ، صناعة يسعى أصحابها إلى حفظ العقيدة المستوحاة من الشريعة الإسلامية، والحث على تذوقها .

ب- كما يتبين لنا في الصنف الثاني ، أن التعاريف المركِّزة على بناء الأدلة العقلية في الصنف الثاني ، تحتوي على مجموعة من المعطيات الجوهرية التي ساهمت في تطوير مهام علم الكلام ، تتعلق بتحديد مجال علم الكلام ، وباستخدام وسائل منهجية لدراسته وإدراكه ، ومن هذه العناصر ، نذكر ما يلي :

. اهتمامُ العقيدة الإسلامية بمسائل الألوهية ؛

. إثباتُ العقيدة بالاستدلال العقلي ؛

. وفهمُها وتحصينها على أساس العقل ؛

. الرد على أعدائها بأسلحتهم العقلانية القوية والفلسفية .

وعلى هذا الأساس ، يمكننا القول بأن علم الكلام هو العلم بأحوال الألوهية ، يتخذ النظر العقلي كوسيلة لإثبات العقائد التي جاء بها الإسلام واستيقانها والدفاع عنها ، وذلك برد شبهات الخصوم ، وإفحامهم بأسلحتهم من أمثال المعتزلة والمتفلسفة وغيرهم .

ج- وتحليل التعاريف شبه الفلسفية في الصنف الثالث والأخير ، يوقفنا أيضا ، على عدد من الخصائص الإضافية الجديدة التي زادت من إثراء أهداف علم الكلام ، وطبيعة طريقته العقلية . ومن هذه الخصائص :

. سعيُ علم الكلام إلى طلب الحقيقة المطلقة ؛

. واهتمامٌ بالنفوذ إلى أعماق اللاهوت ؛

. وبماهيات الأشياء الممكنة ؛

. والاهتداءُ إلى وجوب وجود الله ؛

. وحريةُ اختيار الأدلة العقلانية والاصطلاحات الفلسفية والمنطقية .

ومن خلال هذه المعطيات الجديدة ، بإمكاننا صياغة التعريف المشترك الآتي : إن عالم الكلام هو الذي ينصرف صاحبه من مهمتي الدفاع على العقيدة ، والرد على المبتدعة ، إلى طلب الحق أو الحقيقة ، والتكفل بإبراز أسرار الإلهيات ، والاهتمام بالممكنات ، من حيث دلالتها

وُجُوبِ وُجُودِ مُوجِدِهِا ، وصِفاتِه وأفعالِه؛ فيضيف من عنده أدلة أخرى ، ومصطلحات تناسب المقام ، ليتحول هذا العالم إلى ما يشبه " الفيلسوف " .

ويبدو لنا أن أشمل تعريف لعلم الكلام وأشهرَه ، ما نقرؤه في مقدمة " ابن خلدون " ، وقد تحدد في عهده ، منهج هذا العلم ، والغرض الذي يستهدفه ؛ وهو أنه " علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية ، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة . وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد " . [1] وهذا التعريف يشير إلى عقيدة التوحيد الإسلامية ، واستيْقانها ، والدفاع عنها بالبراهين العقلية ، والتصدي بالحجة المفحمة لكل خصم مبتدع يريد النيل من مذاهب أصول الدين .

والنتيجة التي نخلص إليها من خلال عرضنا وتحليلنا لهذه التعاريف ، في أصنافها الثلاثة، هي إثبات أن علم الكلام ينسج نوعا من العلاقة بينه وبين الفلسفة واللاهوت.

ثانيا ، وما الفلسفة ؟

1- عرض :

نتناول في هذا العرض صنفين من تعاريف الفلسفة ، التعاريف اليونانية ، والتعاريف الشارحة ؛ نقول : اليونانية ، لأنها تمثل المرجعية الأولى في نظر معظم الباحثين ؛ ونقول : الشارحة لتبسيطها واختصارها وتعميمها .

أ- تعاريف يونانية

* الفلسفة منذ عهد "طاليس" كانت منحصرة في "البحث عن طبيعة الموجودات".[2]

* وأصبحت مع " أرسطو " ، " بحثا عن الوجود بما هو موجود " ؛

وسماها بالفلسفة الأولى ، لأنها تهتم بما وراء الطبيعة ، وتمييزا لها عن الفلسفة الثانية، وهي عنده العلم الطبيعي ؛ **وسماها** كذلك ، بالحكمة ، لأنها بحث في العلل الأولى ؛ **وسماها** أيضا ، بالعلم الإلهَي، لأن أهم وأشرف مباحثها، هو الله باعتباره الموجود الأول، والعلة الأولى للوجود . [3]

---

[1]- ابن خلدون ، المقدمة ، ص ، 468 .

[2]- توفيق الطويل ، أسس الفلسفة ، ط. 5 ، دار النهضة العربية ، 1967 ، ص (49-50) .

[3]- توفيق الطويل ، أسس الفلسفة ،ص (49-50) . انظر أيضا ، محمد صالح محمد السيد ، مدخل إلى علم الكلام ، ص ، 164 .

* والفيلسوف عند " أفلاطون " هو " الشخص الذي غايته ، الوصول إلى معرفة الأمور الأزلية أو معرفة حقائق الأشياء " .[1]

ويختصر بعضهم تعريف الفلسفة ضمن هذا السياق اليوناني، في أنها " البحث في المطلق "، وهو المبدأ الذي لا يتغير ولا يزول ، ولا يتقيد بزمان ولا مكان .[2]

ب- تعاريف شارحة : ونردها إلى خمس نقاط بما فيها مرادفات اسم الفلسفة .

* الفلسفة في معناها العام ، هي " العلم الذي يبحث عن حقائق الأشياء ، وعللها ، وغايتها ، وعلاقاتها بغيرها من الأشياء الأخرى ".[3]

* وهي أيضا ، "تأمل الكون من أجل رد الكثرة إلى الوحدة " .[4]

*وتهتم كذلك بكل ما هو ماورائي ؛ لا بل تبحث في الطبيعة وفي ما بعد الطبيعة .[5]

* وأول ما تبحث ، تبحث في الوجود الكوني : ما هو ، وما طبيعته ، وما علته ، وما غايته ومصيره ، وما علاقته بالإله : هل الوجود أحادي أو ثنائي ؟ وتبحث في الإنسان باعتباره جزءا من هذا الوجود ، وعن مدى إمكانيته المعرفية ، وقدراته العقلية، وعلاقته بالإله ، وحياته الاجتماعية ، ونظمها المثالية ؛ كما تبحث في أخلاقه، وقيمه من الحق والخير والجمال : وهل هي مجرد معان في العقل ، أم أن لها وجودا مستقلا عن العقل الذي يدركها ؟[6]

* وفيما يتعلق بالمرادفات وقواسمها ، فإن " ابن خلدون " يسوي بين مصطلحات ثلاثة من حيث المدلول العقلاني وهي : العلوم العقلية والفلسفة والحكمة .[7]

2- تحليل

أ- نفهم من الصنف الأول أن الفلسفة تأمُّل الوجود بما هو موجود ، وهو تأمل ينطلق من البحث عن علة العلل ، و ينتهي إلى الموجود المطلق والأول الذي هو الله . ويسمى أيضا ، هذا

---

[1]- أزفلد كولبه ، المدخل إلى الفلسفة ، نقله إلى العربية وعلق عليه أبو العلاء عفيفي ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، 1965 ، ص ، 9 .

[2]- د. محمد عبد الرحمن مرحبا ، المسألة الفلسفية ، ط. 3 ، منشورات عويدات ، بيروت – باريس ، 1988 ، ص، (9-19) .

[3]- محمد صالح محمد السيد ، مدخل إلى علم الكلام ، ص ، 164 .

[4]- د. محمد عبد الرحمن مرحبا ، المسألة الفلسفية ، ص (9-19) .

[5]- د. سعد الدين السيد صالح ، قضايا فلسفية في ميزان العقيدة الإسلامية ، 164 .

[6]- د. محمد عبد الرحمن مرحبا ، المسألة الفلسفية ، ص (9 -11) .

[7]- ابن خلدون ، المقدمة ، ص 434 ؛ 478 .

المبحث الأنطولوجي ، بالعلم الإلهي .

ب-وفي الصنف الثاني ، ندرك أن الفلسفة ، التأمل في مسائلها ، هو تأمل أيضا ، فيما وراء الطبيعة ، وهي من العلوم العقلية التي تُعرف لدى العرب بالحكمة . وتتسع مهمتها . بالإضافة إلى الأنطولوجيا . أي التفكير في طبيعة الوحدة الكامنة وراء الكثرة . إلى التساؤل الإبستيمولوجي بشأن الإنسان بصفته جزءا من هذا الكون . هل بمستطاعه بلوغ المعرفة المطلقة . وبالتالي التساؤل عن مدى مستطاعه ، لإدراك مُثل الحق والخير والجمال ، وهي مبادئ مطلقة تنضوي تحت العلوم المعيارية أو مبحث الأكسيولوجيا ؟

إن هذه الجملة من التعريفات التي اقتصرنا عليها . والتي على الرغم من أننا صنفناها في خانتي: القديمة والشارحة . نعتبرها حدودا عامة ونسبية ، لأن مفهوم الفلسفة لا يختلف فقط ، من عصر إلى آخر ، ولا من مذهب إلى مذهب آخر ، بل يختلف أيضا ، من فيلسوف إلى فيلسوف آخر ، ، وأحيانا في المذهب الواحد ، وفي العصر الواحد . ومع ذلك ، فإن الموضوعات التي أشارت إليها هاته التعريفات ، تعد قواسم مشتركة فيما بينها من حيث إنها مباحث تابعة لمحاور ثلاثة كبرى تقليدية ، يتطرق لها الفيلسوف وهي : الأنطولوجيا أو مبحث الوجود ، والإبستيمولوجيا أو نظرية المعرفة ، والأكسيولوجيا أو مبحث القيم . وهي موضوعات تابعة لمجال مشترك، ألا وهو المجال الماورائي والشيء الذي يَلفت الانتباه . ونحن في سياق هذا التحليل . هو أن موضوع العلم الإلهي يهم الفلسفة وعلم الكلام على حد سواء .

ثالثا ، ما اللاهوت ؟

1- عرض :

نكتفي بعرض خمسة تعاريف للاهوت ، مصنفة في فئتين . الأولى تنطوي على ثلاثة منها ، والثانية تحتوي على تعريفين اثنين . مع ذكر طبيعة كل واحدة منهما :

أ- الفئة الأولى : تنطوي على التعاريف الفلسفية للاهوت ، وعددها ثلاثة :

*إن مفهوم الإلهيات اصطلاح ألِف العرب أن يطلقوه على نوع من العلم بالله ، هو فلسفي أي عقلي قبل كل شيء .[1]

---

[1]- لويس غرديه – ج قنواتي ، فلسفة الفكر الديني ، الجزء 1،ص ، 74 .

* اللاهوت يدل . لدى المسيحيين الذين يستخدمونه . على دراساتهم الإلهية التي تغلب فيها المهمة التنويرية ، وهي مهمة يقصد بها ، جهد العقل المستنير بالإيمان ، للنفوذ في أسرار الوحي وإدراك معطياته .[1]

*علم اللاهوت لا يتميز عن الفلسفة تمييزا معنويا يُعترف به أصلا ، وخاصة لدى المسيحيين في عهد الآباء .[2]

ب- الفئة الثانية : اللاهوت مجاله أبعد في علم الكلام منه إلى الفلسفة . ويظهر ذلك في نقطتين :

* اللاهوت عند " ابن خلدون " : هو " علم ينظر في الوجود المطلق ، فأولا ، في الأمور العامة للجسمانيات والروحانيات من الماهيات ، والوحدة والكثرة ، والوجوب والإمكان ، وغير ذلك ؛ ثمَّ ينظر في مبادئ الموجودات ، وأنها روحانيات ؛ ثم في كيفية صدور الموجودات عنها ومراتبها ؛ ثم في أحوال النفس بعد مفارقة الأجسام ، وعودها إلى المبدأ " .[3]

* ويذهب بعض معاصرينا إلى أنه ، إذا كان علم الكلام يوصف أحيانا ، بأنه هو " اللاهوت السيكولاتي "للإسلام ، فإنه يؤكد عادة على جانبه السيكو لاتي (المدرسي) أكثر من اللاهوتي.[4]

2- تحليل

أ- إن العلم بالله . في الفئة الأولى . يدخل في مجال الفلسفة ، ومتعاطوه يستخدمون الطرق العقلانية . وتعاريف هذه الفئة ، تقدم لنا علم الكلام ، على أنه صناعة لاهوتية ما دام هذا العلم يتناول موضوع الفلسفة ، وهو العلم بالله .

ب- والفئة الثانية تذهب إلى أن اللاهوت عند " ابن خلدون " ، يتأمل الوجود المطلق ، وأصل الأشياء ، وماهياتها ، ومصيرها ، وينظر في علاقتها بالعقول المفارقة . في حين أن علم الكلام كما مر بنا معه ، ينطلق من الإيمان بعقيدة التوحيد الإسلامية ، للدفاع عنها بالأدلة

---

[1]- أرثور سعدييف وتوفيق سلوم الفلسفة العربية الإسلامية ، الكلام والمشائية ، والتصوف ، ط . 1 ، دار الفارابي ، بيروت ، 2000، ص ، 28 .

[2]- لويس غرديه – ج قنواتي ، فلسفة الفكر الديني ، الجزء 2 ، ص ، 117 .

[3]- ابن خلدون ، المقدمة ، ص ، 495 ؛ العلم الإلهي هو أن يكون النظر في الأمور التي وراء الطبيعة من الروحانيات .

[4]- أرثور سعدييف وتوفيق سلوم الفلسفة العربية الإسلامية ، ص ، 28 .

العقلية ، والرد على أهل البدع ، ولا علاقة له لا باللاهوت ولا بالفلسفة ، سواء كان في العهد المدرسي أو في غيره .

وأمام هذه التحاليل، يدفعنا الفضول إلى التساؤل الذي نقتصر فيه على: ما الطبيعة الحقيقية التي تطبع العلاقة بين علم الكلام والفلسفة بما فيها اللاهوت كجزء منها ؟

II- طبيعة العلاقة بين علم الكلام والفلسفة ؟

سنكتشف في القضية عددا من الأوجه المتنوعة ، تتمثل تارة في الاختلاف ، وتارة أخرى في المساواة ، وتارة في احتياج الواحد للآخر ، أو في اندماج بعضها في بعض .

أولا ، علم الكلام يختلف عن الفلسفة

يختلف عنها من حيث الموضوع ، والمنهج ، والمهمة أو الغاية ؛ وكذا من حيث الطبيعة :

1- من حيث الموضوع :

إن علم الكلام يتمثل موضوعه في **الأصول الدينية** ؛ أي في ذات الله تعالى ، وصفاته ، وأفعاله ؛ ويبحث في أحكام الشريعة ، من بعث الرسل ، ونصب الأئمة ، والتكاليف والثواب والعقاب .[1] أما أبحاث فلاسفة الإسلام ، فتهتم بالوجود ، وتدور حول المعرفة والقيم ، والله والعالم والإنسان ، فتبحث في مبادئ الوجود وعلله، وفي وسائل المعرفة : طبيعتها ، وأدواتها ، ومشكلة اليقين ، وكذا في القيم من الحق ، والخير، والجمال...وأهم ما يميز علم الكلام عن الفلسفة، هو ابتعاده عن الطبيعيات.[2]

2- من حيث المنهج :

وهذا الخلاف واضح أيضا ، بين منهج المتكلمين ومنهج فلاسفة الإسلام ؛ إنه خلاف في درجة استخدام العقل عندما يتعلق الأمر بالقضايا الدينية . ففي الوقت الذي يستند فيه المتكلم إلى " ما جاء به الدين من اعتقادات ، ثم يلتمس الحجج العقلية التي تدعمه " ، فإن الفيلسوف يبحث بعقله ويرى حقا ، ما توصل إليه من دليل ؛ فالمتكلم يعتقد ، ثم يستدل؛ أما الفيلسوف فيستدل ، ثم يعتقد " .[3] ثم إن المتكلمين عامة ، إن هم حاولوا قراءة النصوص الدينية ، بطريقة

---

[1]- محمد صالح محمد السيد ، مدخل إلى علم الكلام ، ص ، 147 .

[2]- ابن خلدون ، المقدمة ، ص ، 437 . والطبيعيات تفيد المؤثرات على الأشياء دون تدخل الله تعالى .

[3]- طاش كبرى زاده ، (عن محمد صالح محمد السيد ، مدخل إلى علم الكلام ، ص ، 147) .

عقلانية ، أو أبطلوا أطروحات الخصوم و زيغهم بالحجة والبرهان ، فذلك لترسيخ الإيمان بها وتحصين قواعد الدين .

وفرق واضح بين من يعالج قضية فكرية بعقل متحرر من كل رأي سابق ، وبين من يقتحم هذا الميدان وهو مطعَّم بعقيدة مسْبقة ، لا يستطيع أن يحيد عنها ، حتى وإن سعى إلى عقلنتها . وهذا يعني أن عالم الكلام ينطلق من مبدأ ثابت (وهو صحة العقيدة) ، ثم يبحث عن تعزيزه بالبراهين العقلية .[1]

ففي الفصل المتعلق بالإلهيات في المقدمة ، يوضح " ابن خلدون " عمل المتكلمين المحدَّد " بالْتِماس حجة عقلية تعضد عقائد الإيمان ومذاهب السلف فيها ، وتدفع شُبه أهل البدع عنها . ويقصد بأهل البدع ، الفلاسفة الذين زعموا أن مداركهم فيها عقلية بعد أن تفرض صحيحة بالأدلة النقلية " .[2] فعلماء الكلام يسعون إلى تأييد العقيدة بالأدلة العقلية ، ليس فقط لإفحام الخصوم من أهل الفرق الإسلامية الضالة وأهل الديانات المخالفة ، وإنما لتأصيل الإيمان أيضا ، وتحصينه وتأكيد ضرورة التقارب بين دليلي النقل والعقل .

وفلاسفة الإسلام في مناهجهم التأملية ، على الرغم من إسلامهم ، كانوا يعتمدون على العقل متجاوزين استخدام المتكلمين له ، فوقفوا لتخليص العقل من كل الأغلال التي تكبله ، واستأنسوا بأحكامه . أما النصوص الدينية ، فإنهم يأخذون بها ، إن هي انطبقت مع تصوراتهم الفلسفية ، ويؤولونها إن كانت في ظاهرها تخالف توجهاتهم .

ويقرّ " الجرجاني " . المتكلم المتفلسف صاحب المَواقف " . بالتمييز بين المنهجين في قوله : لا نسمح لأنفسنا بتصوّر العلاقات بين علم الكلام وعلم الفلسفة ، على نحو علاقات بين علم عقدي وعلم فلسفي والأدنى إلى الصواب ، أنا ههنا ، نواجه مسلكين متخالفين ، يُعنى كل منهما ، على صعيده الخاص ، بأن يكتفي بذاته اكتفاءات ما .

ولقد أُطلق اسم الفلسفة في القرون الوسطى ، على كل علم يصل إليه العقل بطريق النظر الفكري في مقابلة العلم الإلهي [أو علم الكلام] الذي يصل إليه الإنسان بطريق الوحي .[3]

---

[1]- ولكن السنوسي يبدأ بتساؤل ، هل الله موجود ؟ لكن هذا لا يعني كما سنرى في الباب الثالث ، أنه يشك في وجوده

[2]- ابن خلدون ، المقدمة ، ص ، 495 .

[3]- أزفلد كولبه ، المدخل إلى الفلسفة ، ، ص ، 10 .

وعلى سبيل الاستنتاج ، يمكن القول بأن العقل في المنهج الديني مقيد بالنص وحدوده ؛ وأما العقل في المنهج الفلسفي ، فلا يقيده شيء ، وهو حر دائما في منطلقاته واستنتاجاته ، مما يترتب عن ذلك ، تعدد المناهج الفلسفية والفلسفات ، وتغيرُها باستمرار. [1]

3- من حيث المهمة والغاية :

يذهب " ابن خلدون " إلى أن البحث عن الحق ، والتعليل بالدليل ، بعد أن لم يكن معلوما ، ليس من شأن الكلام ، وإنما هو من شأن الفلسفة . ويقصد بالشأن هنا، المهمة.

وغاية الفيلسوف تتوقف على نتائج مساره المنهجي واستنتاجاته . فقد ينتهي الفيلسوف في تفكيره إلى إثبات وجود علة أولى لهذا الكون ، وهي الله أو محرك أول للعالم كما فعل " أرسطو " . وقد ينتهي إلى الإلحاد .

والخلاف بين المتكلمين والفلاسفة بنظر " الفخر " ، ليس في الأساليب المنهجية التي اتبعوها أو المصطلحات التي استخدموها . فأساس الخلاف هو قول الفلاسفة بأن واجب الوجود (الله) هو علة موجِبة ، وقول علماء الكلام بأنه فاعل مختار . [2]

ويرى الفيلسوف البريطاني " برتراند رسل "لأ الفلسفة مثل جميع المواد الأخرى، تتخذ المعرفة كغاية أساسية ؛ ولكنها معرفة تحقق الوحدة والنظام لمجموعة العلوم ، وهي حاصل اختبار نقدي للأسس التي بنيت عليها ، عقائدُنا وأحكامنا واعتقاداتنا . [3]

ويعني هذا ، أن علم الكلام يختلف عن الفلسفة اختلاف تأكيد الأمر عن اكتشافه استنتاجا عقليا .

4- من حيث الطبيعة :

يميز " ابن رشد " علم الكلام عن الفلسفة ، لا بل يقابل بين الطرفين ، وليس بوسع علم الكلام والفلسفة من حيث كونهما علمين أن يتلاقيا، ليس فقط بمنهجيَّتيهما، بل حتى بحقيقتيهما

---

[1]- لويس غرديه – ج قنواتي ، فلسفة الفكر الديني الجزء 3 . إن المتكلمين قد استخدموا العقل ، وقد استخدمه المعتزلة بدرجة تفوق أقرانهم من المتكلمين محاولين وضع منهج عقلي متزن في خطوطه العامة واستخدموا هذا المنهج استخداما إلا في حالات قليلة أسرفوا وتطرفوا . (محمد صالح محمد السيد ، مدخل إلى علم الكلام ، دار قباء للطباعة والتوزيع ، القاهرة ، 2001) .

[2]- الفخر الرازي ، مفاتيح الغيب ، ج 24 ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، بدون تاريخ ، ص 128 .

[3]- Bertrand RUSSELL, Problèmes de philosophie, Petite Bibliothèque Payot, n° 79, Paris, 1965, p. 97.

ويميز " ابن خلدون " بينهما أيضا ، إلى درجة أنه كان يخشى من هذا الامتزاج بينهما، ذوبان علم الكلام في الفلسفة . ومن هنا ، بدت الحاجة ملحة إلى ضرورة الفصل بين علم الكلام والفلسفة في مهمتيهما وغايتيهما [1] . [2]

ثانيا ، علم الكلام يرادف الفلسفة ولا يختلف عنها

لا شك في أن احتكاك المسلمين بثقافات البلدان التي فتحوها ، ساهم في نشوء علم الكلام . ونشوؤهاكا أمرا ضروريا ، القصد منه تحصين العقيدة الإسلامية ، مما قد يزعج أصالتَها نتيجةَ هذا الاحتكاك ، والرد على أهل الزيغ والشبهات . وكان المسلمون يستعينون في دفاعهم عن دينهم ، بأسحلة أعدائهم ، مما دفع بعضهم إلى القول بأن " علم الكلام هو أكثر فروع الفلسفة أصالة وأهمية " .[3] ويجب هنا ، أن نأخذ علم الكلام ، بمفهومه الأوسع . وتتجلى هذه الأصالة في عدد من النقاط التي يهتم بها الفلاسفة عامة . وتبرز هاته العلاقة بين علم الكلام والفلسفة ، في الغاية التي يهدفان إليها ، والمجال الذي يبحثان فيه ، والأدوات المعرفية التي يستخدمانها .

1- إن الفلسفة لا تعني شيئا ، إن لم تتطلع إلى معرفة الخالق ؛ وأصل الدين معرفة الله . يقول " الفارابي " أما الغاية التي يُقصد إليها من تعلم الفلسفة ، فهي معرفة الخالق تعالى، وأنه واحد غير متحرك ، وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء ، وأنه المرتِّب لهذا العالم بجوده وحكمته وعدله . [4]

2- ثم المجال الذي يبحثان فيه ، هو مجال مشترك بينهما ، وهو السعي إلى معرفة الخالق تعالى في ذاته وطبيعته ، وصفاته [5].

يرى " الغزالي "أن المسائل العقدية التي تعالجَ في الفلسفة وعلم الكلام ، تقع في مجال واحد . يقول عن الفلسفة ، في سياق تصنيفه للعلوم ، ما يلي : " أما الفلسفة فليست علما برأسها ، بل هي أربعة أجزاء : أحدها الهندسة والحساب ، وهما مباحان [...] ؛ والثاني المنطق ، وهو بحث

[1]- ابن خلدون ، المقدمة ، 466 .

[2]- انظر أ أيضا ، محمد صالح محمد السيد ، مدخل إلى علم الكلام .

[3]- نوران الجزيري ، قراءة في علم الكلام ، الغائية عند الأشاعرة ، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1992 ، ص ، 11 .

[4]- عن عباس سليمان ، تطور علم الكلام إلى الفلسفة ومنهجها عند نصير الدين الطوسي ، دراسة تحليلية مقارنة لكتاب تجريد العقائد، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية ، 1994 ، ص ، 13 .

[5]- د. محمد عبد الرحمن مرحبا ، المسألة الفلسفية ، ص ، (19-20) .

عن وجه الدليل وشروطه ووجه الحد وشروطه ، وهما داخلان في علم الكلام . والثالث الإلهيات ، وهو بحث عن ذات الله وصفاته ، وهو داخل في علم الكلام أيضا . والفلاسفة لم ينفردوا بنمط آخر من العلم ، بل انفردوا بمذاهب بعضُها كفر ، [1] وبعضها بدعة [...] ؛ والرابع الطبيعيات ، وبعضها مخالف للشرع والدين الحق ". [2]

والفلسفة تبحث في ما بعد الطبيعة ، وفي بعض مسائل الطبيعة ، وهي نفس الموضوعات التي يخوض فيها علم الكلام . إلا أن أسمى موضوعاتهما هو الله ، ولذلك سماه " أرسطو " بالعلم الإلهي ، أو علم الربوبية ، واعتبره المتكلمون أشرف العلوم .

وعلى عكس ما كان يعتقد" ابن خلدون " ، واستنتاجا لما ذهب إليه من أن علم العقيدة لا علاقة له بمجال الإلهيات ، يمكن القول بأن الإلهيات إن هي تغلغلت داخل اهتمامات علم الكلام ، فإنها لم تعد من تخصص الفلسفة فقط ، بل إنها تعتبر موضوعا يعالجه أيضا ، علم الكلام . وفي هذه الحالة ، يرتفع الخلاف بين الصناعتين .

وإذا كان الله تعالى كموضوع للبحث ، يدخل في مجال الإلهيات ، فإن معرفته تشكل اهتماما كبيرا لدى علماء الكلام والفلاسفة على حد سواء ، ومجال هذا الاهتمام يدخل ضمن ما يسمى بنظرية المعرفة (أو مبحث الإبستيمولوجيا) . ومسائل هذه النظرية ، تتعلق ، بإمكان المعرفة ، والمدارك الموصلة إليها ، وطبيعة العلاقة بين المعرفة والنظر العقلي ، ومفهوم البرهان ... ونجد هذا الاهتمام عند كثير من الأشاعرة ، وبوجه التحديد في التمهيدات العقلية التي يفتحون بها مصنفاتهم . ف"الجويني" مثلا ، يستهل كتابه "الإرشاد " بمقدمة في أحكام النظر ، وحقيقة العلم ، قبل أن ينتقل إلى البرهان على وجود الله من خلال حدوث العالم . ولا يفوته أن ينبه إلى ما يجب لله تعالى وما يجوز . [3] وينطلق السنوسي في معظم عقائده المشهورة ، بمقدمة منطقية ، يدعو فيها المكلف بمعرفة أقسام العقل ، وهو الواجب والمستحيل والجائز ، وذلك على طريقة الفلاسفة .

---

[1]- " ابن رشد " يميز الفلاسفة عن أهل الكلام ، بل يقابل بين الطرفين ، ولا يسع الفلسفة وعلم الكلام من حيث كونهما علمين أن يتلاقيا ، ليس فقط بأسلوبهما ، بل حتى بحقيقتيهما " . تعليق المترجم صبحي صالح والأب فريد جبر (غردي وقنواتي ، فلسفة الفكر الديني ، الجزء 1 ، ص ، 206) .

[2]- أبو حامد الغزالي ، الإحياء ، ج 1 ، ص 10- 12 .

[3]- أبو المعالي الجويني ، الإرشاد ، تحقيق لوسياني ، المطبعة الدولية ، باريس ، 1938 ، مقدمة .

وللوصول إلى معرفة الله ، فإنه لا بد من البرهان على وجوده ؛ والبرهان على وجوده يستوجب الانطلاق من بعض التصورات كنظرية الذرة (أو الجوهر) ، التي يتحدد بها ما إذا كان العالم قديما أو حديثا .وهي نظرية تحتل موقعا مهمّا ضمن مبحث الوجود ؛ وهو مبحث اشتهر الفلاسفة في الخوض فيه ، منذ القدم .

يرى " ديمقريطس " أن العالم قديم ولا يمسه الفناء ؛ وفي تعليله لهذا الرأي ، ينطلق من مفهوم الذرات وطبيعتها ؛ فهي في رأيه ، أجسام صغيرة مختلفة من حيث الشكل والحجم ، وهي متحركة بذاتها حركة أزلية ؛ وبحكم اختلافها وحركتها على هذا النحو ، تكون هي العلة في تكوين الأجسام . وبسبب سرمدية حركتها ، فإنه يخلص إلى أن هذه الذرات لا تخضع لفناء .

ولكن المتكلمين الآخذين بهذه النظرية نفسها ، يبرهنون . على العكس من ذلك . على حدوث العالم ؛ وبرهانهم في ذلك ، أن هذه الذرات (أو الجواهر الفردة) حادثة يوجدها الله ﷻ ، ويخلقها دائما ؛ واجتماعها وافتراقها راجعان إلى إرادته تعالى ، من حيث تكوّن الأجسام وفسادها . وحينئذ ، تصبح الجواهر الفردة مبدأً طبيعيا في حدوث الأشياء وفنائها .

ومن هنا ، فإن غاية البحث في الجوهر . عند المتكلمين . غاية دينية ، وهي الاستدلال على حدوث العالم ، وعلى قدرته تعالى المطلقة ، وإثبات علمه تعالى الأزلي الذي يحيط بسائر الموجودات إحاطة شاملة ؛ ولا معنى لشمول الإحاطة هنا ، إن لم تكن الموجودات متناهية .

ثم إن البحث لا يتم في هذا المستوى ، إلا عن طريق النظر القائم على العقل وأحكامه. وهذا يعني أن الأشاعرة ، آمنوا بقدرة العقل على المعرفة ، فاستخدموه من خلال قواعد المنطق الصوري ، واستنتاجات أقيسته ، وحصّنوه ووضحوه بعدد من المصطلحات [1] الفلسفية والمنطقية . وخاضوا بهذه الأدوات ، ما شاؤوا من القضايا الكلامية : فسخروا لأنفسهم تأويل القرآن والحديث الشريف للرد على الشبهات ، ولدعْم آرائهم العقدية . [2] وتجرؤوا لقراءة الفلسفة ومناقشتها ، واستعارة بعض مفاهيمها . وهذه حقيقة ، يعترف بها كثير من العلماء المدققين ، ويشهدون بوضوحها .

---

[1]- وهم إذا كانوا قد استخدموا بعض مصطلحات الفلسفة وشاعت في تراثهم ، فلا يعني هذا أنهم استخدموها بمفهومها القديم في التراث اليوناني .

[2]- يرى " كانط " إمكانية التقاء الدين مع الفلسفة عن طريق التأويل العقلي للكتب المقدسة . (د. محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة 2001 ، ص ، 44) .

3- ومن الاستشهادات التي تؤكد صدق هاته القواسم المشتركة بين علم الكلام والفلسفة ، ما يلي :

يقول " محمد صالح محمد السيد " : " يعد علم الكلام فلسفة الإسلام على الحقيقة، تلك الفلسفة التي اتسمت بالأصالة والإبداع ، ارتبط في نشأته ارتباطا وثيقا بالمشكلات الدينية والسياسية والثقافية التي أفرزها الواقع الإسلامي في تطوره ، وحاول من خلال اجتهاداته حول العقيدة ، أن يقدم حلولا لهذه المشكلات ، كما أخذ على عاتقه مهمة الدفاع عن العقيدة . وقد أبلى في ذلك بلاء حسنا ، واقتضت مهمته الدفاعية أن يستعين بكل ثقافة ممكنة ، لإبراز ما كمن في الدين من قيم إيجابية في مواجهة هذه التيارات العاتية ، واستطاع بحق ، أن يكون من خلال اجتهاداته حول العقيدة " فلسفة للعقيدة " ، اتسمت بالعقلانية في كثير من جوانبها ، وكانت مقدمة ضرورية لتأسيس فلسفة فلاسفة الإسلام " . [1]

ويصرح بعض المستشرقين بأن هذا " العلم العقدي " ، كان" فلسفة " في الآن ذاته، ولقد ورد فيه ذكر الفلاسفة الذين تجاوزت جراءتهم حد الاعتدال ، [2] وحسبنا هنا ، أن نذكر جماعة " الموحدين " من الأشاعرة المتطرفين الذين يذهبون إلى أن البحث المفصل في أدلة علم الكلام ، فرض عين بالذات . [3]

وفي سياق مساهة علم الكلام في نشأة الفلسفة الإسلامية عند فلاسفة الإسلام ، يقول " مدكور " : " إن الفكر الفلسفي الإسلامي [...]ظهر ، وعُرف في مدارس كلامية ، قبل أن يَعرفه المشّاؤون ، ويستقرّ أمرهم ، وفي علم الكلام فلسفة ، وفلسفة دقيقة وعميقة أحيانا [...] ومن كبار الأشاعرة من عُدّ بحق فيلسوفا ومتكلما في آن واحد ، أمثال " الغزالي " و" فخر الدين الراز ي " . ومنذ القرن السابع الهجري حتى أوائل القرن الثالث عشر ، اختلطت البحوث الفلسفية بالدراسات الكلامية ، وعاشت معها جنبا إلى جنب " . [4]

وإذا كان " الغزالي " فيلسوفا في أثناء مناقشة الفلاسفة ، فإن " الفخر " كان فيلسوفا مع المتكلمين . وفعلا ، قد يتحول البحث الكلامي إلى فلسفة تحولا جذريا ، كما هو الشأن في

1- محمد صالح محمد السيد ، مدخل إلى علم الكلام ، مقدمة ، ص ، 7 .

2- لويس غرديه – ج قنواتي ، فلسفة الفكر الديني ، ج . 3 ، ص ، (238- 239) .

3- لويس غرديه – ج قنواتي ، فلسفة الفكر الديني ، 3 ، ص ، 259 .

4- د. إبراهيم مدكور ، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق ، دار المعارف ، القاهرة ، 1976 ، ج. 2 ، ص ،81 .

كتاب " المباحث الشرقية " لـ " الفخر " . ويذهب " فتح الله خليف " (في كتابه " فخر الدين الرازي ") ، و" محمد صالح الزرقان " (في كتابه "فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية")، إلى اعتبار "المباحث" كتابا فلسفيا. وبعضهم يضعه بين الفلسفة وعلم الكلام . وأكثر من هذا ، فإن بعضهم يصنف "المباحث الشرقية " ضمن الكتب الفلسفية ، ولا يجد فيه أي أثر للتصوف أو للإشراق أو لعلم الكلام . [1]

ويعرف " جورج قنواتي " كتاب " المباحث " على أنه " أهم المراجع الفلسفية ، كوسيلة في شر ح العقائد ". [2]

و" الفخر " [نفسه] لا يحدد الجنس الذي ينتمي إليه كتاب " المباحث " . ولكنه في كتابه " اعتقادات فرق المسلمين والمشركين " يذكر أنه ألف " المباحث الشرقية " للرد على الفلاسفة . وقد صنف فيه الفلاسفةَ كأشد الفرق خصومة مع العقيدة . ولكن عبارة " الفخر " في هذا الكتاب ، تكشف عن عدم رضا المتكلمين عن طريقته في الرد . [3]

وهذا النوع من الكتابات ، معروف عند معظم المتأخرين من المتكلمين الذين لم يقف الأمر عندهم ، عند حد الاطلاع والتأثر بهذه الفلسفة ، بل تطور الأمر عندهم كما سنرى ، إلى حدوث نوع من المزج بين موضوعات علم الكلام ، وبعض موضوعات الفلسفة مع اصطناع [عدد من] مصطلحات الفلاسفة . [4]

وفي هذا الشأن ، يَعتبر " الفخر " المقدمات العقلية التي ارتكز عليها علم الكلام والفلسفة ، واحدة بين الصناعتين . [5]

ومما يدل أيضا ، على أن هناك علاقة تقارب بين علم الكلام والفلسفة ، تهمة المحافظين لعلم الكلام بمِمارسة الفلسفة من حيث إنه تهافتَ على المشكلات الدينية جريئا باستخدام عنان العقل ، فوقع في البدعة . [6]

---

[1]- أمثال المفكر " بينس " ، انظر ، د.محمد العريْبي ، المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي ، ص ، 44 . انظر فتح الله خليف ، فخر الدين الرازي ، دار الجامعات المصرية ، الإسكندرية ، 1976 .

[2]- عن د.محمد العريْبي ، المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي ، ص ، 45 .

[3]- د.محمد العريْبي ، المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي ، 1992 .

[4]- محمد صالح محمد السيد ، مدخل إلى علم الكلام ، ص ، 138 .

[5]- عن د.محمد العريْبي ، المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي ، ص ، 165 .

[6]- لويس غرديه – ج قنواتي ، فلسفة الفكر الديني ، ج . 1 ، ص ، 76 .

وتجدر الإشارة إلى أن تقارب علم الكلام والفلسفة ، تدعَّم أكثر ، في مرحلة المتأخرين من الكلاميين .

4- وعلم الكلام في احتياجه إلى الفلسفة ، لا يفقد أصالته الدينية . فهو في احتياجه إلى المنطق الأرسطي ، لا يهجر المنطق الشرعي ولا يقدح فيه ؛ وعندما يبدأ العقيدة بالمقدمات العقلية والفلسفية ، فهو يقدم المنهجية التي تساعد القارئ على الأخذ بالمنطلقات الأساسية التي من شأنها أن تيسر فهم هذه العقيدة،وعندما يَنْكبّ على قراءة الفلسفة ، فذلك ليقدر أطروحاتها بعد فهمها ، ويناقشها عن دراية ، ويأخذ منها ما يفيده في مهمته الكلامية . أما المباحث الطبيعية التي التحقت بعلم الكلام ، فلم يبدأ الاهتمام بها، إلا في فترة انتشار الفكر الفلسفي اليوناني عن طريق الفلاسفة الإسلاميين ، أمثال " الفارابي " و" ابن سينا " ؛ وحينها أخذ الكلاميون يتناولون مسائل طبيعية ، وذلك من أجل تسخيرها كتمهيدات لتطعيم العقيدة وترسيخها وجعلها في متناول أي كائن عاقل .

واستطاع كثير من الأشاعرة ، أن يتحاشوا . في مناظراتهم . بعض الطرائق التقليدية التي لا تناسب المقام ، كأن يُبرهن على وجود الله مثلا ، بنصوص مقدسة ، وخاصة عندما يكون الخصم ملحدا ، أو متشككا . إن إثبات صدق هاته النصوص ، تتوقف على إثبات وجود الله ، ووجود الله يتوقف على النظر العقلي .

5- وضمن إطار احتياج الفلسفة إلى علم الكلام ، يمكن لنا أن نعتبر علم أصول الدين المدخل الأول الذي مهد للتفكير الفلسفي الإسلامي ومن أجل هذا ، كان أوَّلُ فيلسوف إسلامي متكلما أي أنه بدأ متكلما ثم انتهى فيلسوفا . [1]

قد يستغرب بعضهم أن الدين يشكل مصدر إلهام الفلاسفة ، والعبادة تستمد أصلها من السحر . والحق أن الدراسات الأنثروبولوجية ترجح الميل إلى أن الإنسان آمن بفكرة الألوهية قبل معرفته بالسبب الأول ؛ وأن الفكر الفلسفي تبلور في تماسكه، قبل الأديان الكتابية .

إن من يشعر بروعة الْمجهول ، لا شك في أنه يبحث عما من شأنه أن يستأنس إليه ؛ وما يبحث عنه ، لا بد من أن يكون أعظم كائن مما يراه في الكون كالشمس ، والرعد ، والرياح ، والأرواح . وهنا ، يطرق الخيال أبواب عالمَ الأساطير والميثولوجيات . ومن هذا العالم المشحون

---

[1]- د. سليمان دنيا ، الفكر الفلسفي الإسلامي ، ط.1 ، مكتبة الخانجي ، مصر ، 1967 ، ص ، 335 .

بالخرافات ، يستلهم الإنسان بفطرته ، وازعَه الديني ، فيبدع له شعائر وطقوسا ، ويحيطه بهالة من التقديس . ويصل بحكم ممارسة هذه الشعائر ، إلى تكوين معتقد أو عقيدة يأخذ في صقلها مع تطور العصور . وليس من المستبعد أن يكون الفلاسفة قد اقتبسوا من هذه المعتقدات الدينية ، فكرة الروح ، وفكرة إرجاع أصل الكون إلى العناصر الأربعة ، وهي الماء والنار والتراب والهواء . وفي هذا ، السياق يقول " عباس محمود العقاد " :

" لولا الإيمان بالخالق والمخلوق ، والروح والجسد ، لما خلص " أرسطو " إلى الصورة والمادة ، والتفرقة بين العقل والهيولى .

وأول المشهورين من فلاسفة اليونان . " طاليس " الملطي الملقب بأبي الحكماء . كان يقول كما قالت الأديان من قَبْلِه : إن الماء أصل كل شيء ، وإن الروح تحرك المادة؛ فما من متحرك إلا وهو ذو روح أو منقاد لذي روح [...]

ومذهب " فيثاغوراس " ، كان نسخة يونانية من الديانة الهندية . فهو يقول بتناسخ الأرواح ، وبطلان المادة ، وتجدد الدورات الكونية ؛ ولا يرى الحقيقة غير الحقيقة الإلهية المنبثة في الكون كله ويُفهَم من كلامه أنه يؤمن بوحدة الوجود ، كما يقول بحلول الروح الإلهية في الإنسان حتى يصبح أكثر من إنسان وأقل من إله [...] والعدد هو أصل كل موجود ، لأنه يلازم الوجود ، ولا ينفصل عنه ، كما قد ينفصل عنه اللون أو الثقل أو الحجم أو الكثافة المحسوسة. فالنسب العددية هي مناط الاختلاف بين جميع الأشياء [1]"

ويعترف المؤرخ الفرنسي "إميل بُوترو " ، بأن مصدر الوحي الديني يشارك في صنع الفكر الفلسفي .

يقول : " حقا ، إن ما يميز الفلسفة عن الدين . كما يقال عادة . هو استنادها إلى سلطة العقل وحده ؛ ولكن من المؤكد أن إيمان الفيلسوف الديني ، كثيرا ما يتسلل إلى صميم تفكيره العقلي ، فلا يجد مؤرخ الفلسفة بدًّا من أن يعترف بأن الفيلسوف قد صدر في جانبٍ من تفكيره ، عن أنوار الوحي " .[2]

---

[1]- عباس محمود العقاد ، الله ، ط. 5 ، دار المعارف بمصر ، بدون تاريخ ، ص ، (125-129) .

[2]- عن د. زكريا إبراهيم ، مشكلة الفلسفة ، مكتبة مصر ، 1971 ، ص ، 181 .

والفلاسفة الإسلاميون ، لم تخلُ مذاهبُهم بوجه عام ، من تأثيرات علم الكلام . بوصفه علما دينيا . في مسائلها الكبرى ؛ ففي مسألة البرهنة على وجود الله ، لا شك في أنهم تأثروا ببراهين المتكلمين من معتزلة وأشاعرة ، وعلى رأسها دليل الحدوث أو الدليل الكوني ، ويسميه " الكندي " بدليل التضايف ، ويسميه " ابن رشد " بدليل الاختراع .

ويلمح " إخوان الصفا " إلى أن علم الكلام لا يصنف ضمن مجموعة العلوم الشرعية، وإنما هو تابع للعلوم الإلهية ، أي أنه يُعَد جزءا من العلوم الفلسفية . ومعروف أنهم يميلون كثيرا إلى النَّزعة الباطنية الصوفية ، وإلى النَّزعة الفلسفية في تفسيرهم للدين تفسيرا فلسفيا عقليا .[1]

6-ولا يرادف علم الكلام الفلسفةَ ، ولا يختلف عنها كثيرا فحسب ، وإنما وجد كلاهما فرص التداخل فيما بينهما .

إن علم الكلام في عهد كثير من المتكلمين المتأخرين ، [2] لم يتوقف لحظة عن توسعه وتقدمه ، على الرغم من مواقف الخصوم المتزايدة ، بل زاد من تفتحه على الفلسفة إلى درجة أنه أصبح مختلطا بهذه الفلسفة ، وأضحى التمييز بينهما صعبا . والفلسفة لم تندثر ، بعد الهجومات التي وجهها " الغزالي " ضدها : فإن كانت تمشي جنبا إلى جنب ، مع علم الكلام من دون مزج بينهما مع " ابن رشد " ، فإنها وجدت نفسها في هذه الفترة ، مندمجة معه ، مما زاد من إثارة حافظة كثير من العلماء عليها. ومن الذين وصفوا هذه العلاقة بينهما وصفا واضحا، " عبد الرحمن ابن خلدون " .

يقول : " خلط المتأخرون من المتكلمين ، مسائل علم الكلام بموضوع الإلهيات ، ومسائله بمسائلها ؛ فصارت كأنها فن واحد . ثم غيروا ترتيب الحكماء في مسائل الطبيعيات والإلهيات ، وخلطوهما فنا واحدا. قدموا الكلام في الأمور العامة ، ثم أتبعوه بالجسمانيات وتوابعها ، ثم بالروحانيات وتوابعها ، إلى آخر العلم ؛ كما فعله الإمام " ابن الخطيب " [3] في " المباحث

---

[1]- د. محمد صالح محمد السيد ، أصالة علم الكلام ، دار الثقافة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، 1987 .ص ، 50 .

[2]- ونحن نعلم مع ذلك ، أن " الشهرستاني " ، معاصر " الغزالي " ، والمتقيد " بطريقة المتأخرين " كان خصما عنيفا للفلسفة.

[3]- ويقصد به فخر الدين الرازي .

المشرقية ؛" وجميعُ من بعده من علماء الكلام . وصار علم الكلام مختلطا بمسائل الحكمة ، [1] وكتبُه محشوة بها ، كأن الغرض . من موضوعهما ومسائلهما . واحد ".[2]

وذهب بعضهم إلى القول بأن هذا المزج بين علم الكلام والفلسفة ، مهّد له "الجويني" ، [3] ومن بعده ، تلميذه " الغزالي "، وظهر ظهورا واضحا ، مع " الفخر الرازي " (ت. 1210م) في عدد من مؤلفاته ك " المحصل " [4]، و" كتاب الأربعين في أصول الدين " وبوجه أخص ، كتاب " المباحث المشرقية ".[5]

ونجد هذا التقليد أيضا ، عند " عضد الدين الإيجي " في كتابه المواقف ، (ت. 1389) ؛ و" التفتازاني " [6] (ت. 1389)، و" الجرجاني " (ت. 1413 م) ؛ و"البيضاوي " في الطوالع . إلا أن " الفخر "يُعتبر أول من بلور هذا التداخل بين علم الكلام والفلسفة حتى أن بعضهم " لقبه من بين متكلمي الأشعرية ، بفيلسوف المشرق الأول في القرن السادس الهجري ". [7] لقد أضحى علم الكلام الأشعري معه خطابا فلسفيا ، وهو خطاب يبدؤه منهجيا . مثل الفلاسفة . بتمهيدات عقلية ، ويوسعه بمسائل كلامية وفلسفية ؛ ويكفي أن يطل القارئ على كتابه " المباحث المشرقية " ، أو كتابه " المحصل " ، حتى يدرك مدى تأثره بمن سبقه من الفلاسفة ، وخاصة منهم " ابن سينا " . " فمعظم ما ناقشه " الفخر " من موضوعات ، جاءت شبيهة إلى حد كبير ، بما سبق لـ " ابن سينا " معالجته في كتابه " الإشارات " .[8] ومن ذلك ، أنه في مسألة "دليل الحدوث " ، وفي سياق مناقشته لعلماء الكلام ، وفي موضوع إثبات واجب الوجود ، استخدم منهج تقسيم الموجودات إلى واجبة ، وممكنة ، وهو منهج معروف عند " ابن سينا " على

1- بعضهم حمل على المنطق اليوناني ، لأنه يحمل خلفية فلسفية في الإلهيات .

2- ابن خلدون ،المقدمة ، ص ، 495 .

3- يمزج بين القضايا الإنطولوجية والقضايا العقدية . ويفعل ذلك في كتابه " الشامل " أكثر مما يفعله في " الإرشاد " ؛ والفصل التاسع منه ، يلح طويلا على بعض مشكلات الفلسفة ك " السبب والمسبب " مثلا .

4- ونظرا إلى إقبال طلاب العلم على دراسته ، وضعت له ملخصات وشروحات عديدة . ونحن نستبعد أن يكون "المحصل " هذا ، هو الكتاب الذي يكون قد شرحه السنوسي على الطريقة المشرقية ، نظرا إلى انتشار شرحه وتلخيصه.

5- د.محمد العريبي ، المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي ، ص ، 174 .

6- وهو ماتريدي النزعة في كتابه المقاصد .

7- د. ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة كمال اليازيجي ، الدار المتحدة للنشر ، 1974 ، ص ، 438 . انظر كذلك ، ابن خلدون ، ص ، 466 ؛ ومحمد صالح محمد السيد ، مدخل إلى علم الكلام .

8- محمد صالح محمد السيد ، مدخل إلى علم الكلام ، ص ، 144 ؛ 181 .

وجه الخصوص . وكأن " الفخر " . بهذه الطريقة . كان يعمل على ترقية علم الكلام إلى مصف العلوم الفلسفية الإسلامية .

ولعل الأمر الذي أضافه أيضا ، في تجديده لعلم الكلام ، هو بلوغ الحكمة ، [1] وهي عنده ، التجرد لمعرفة الحق من أجل الحق ، ومعرفة الخير من أجل الالتزام به ، أي الجمع بين التأمل والعمل .

يقول " الفخر " : " إن كمال الإنسان في أن يعرف الحق لذاته ، والخير لأجل العمل به ، ومجموعُهما هو المسمى بالحكمة " .[2]

فعلى مستوى التأمل ، بمستطاع العقل أن يجيد فهم مهات القضايا الدينية وأعوصَها ، وأن يصيب في اختيار أقوى البراهين على إثباتها ؛ والوحي عنده ، ليس سوى قوة يستعين بها العقل من أجل فهم حقائق الكون فهما عقليا . فيرتفع الإنسان من مرحلة الإيمان الساذج ، إلى مرتبة فهم هذا الإيمان ، والعمل به .

وأمر هذا المزج أضحى سُنَّة محمودة لدى المتكلمين الشيعيين ، وخاصة مع مجيء نصير الدين الطوسي " ؛ لقد أولى هذا العالم اهتماما خاصا بمذهب المعتزلة الكلامي، لأنه يساعده على دعم اتجاهه الإسماعيلي المتأثر بنظرية الفيض الأفلوطينية ، والعقول العشرة .

***

هكذا إذن ، نخلص إلى أن الأوجه المتباينة التي اكتستها العلاقة المعقدة بين علم الكلام والفلسفة بما فيها اللاهوت ، تفتح لنا مجالا واسعا للمناقشة ، تتعدد فيها الزوايا والتوجهات .

---

[1]- وكانت مضامين العلوم الحكمية الفلسفية أو التعاليم ، في عهد المتكلمين المتأخرين ، تنطوي على دراسة التعاليم وهي أربعة أصناف من العلوم :

أ- أولها: علم الهندسة وهو النظر في المقادير على الإطلاق . إما المنفصلة من حيث كونها معدودة أو المتصلة وهي إما ذو بعد واحد وهو الخط أو ذو بعدين وفي السطح ، أو ذو أبعاد ثلاثة وهو الجسم التعليمي . ينظر في هذه المقادير وما يعرض لها إما من حيث ذاتها أو من حيث نسبة بعضها إلى بعض .

ب- وثانيها علم الأرتماطيقي وهو معرفة ما يعرض للكم المنفصل الذي هو العدد ويؤخذ له من الخواص والعوارض اللاحقة.

ج- وثالثها علم الموسيقى وهو معرفة نسب الأصوات والنغم بعضها من بعض وتقديرها بالعدد وثمرته معرفة تلاحين الغناء .

د- ورابعها علم الهيئة وهو تعيين الأشكال للأفلاك ، وحصر أوضاعها وتعددها لكل كوكب من السيارة والثابتة والقيام على معرفة ذلك من قبل الحركات السماوية المشاهدة الموجودة لكل واحد منها ، ومن رجوعها واستقامتها ، إلى إقبالها وإدبارها . ابن خلدون ، المقدمة، (478-479) .

[2]- فخر الدين الرازي ، مفاتيح الغيب ، ج 8 ، ص 54 .

ومهما كان تنوع نتائج هذه المناقشة ، فإن علم الكلام الأشعري منذ نشأته ، ساير انشغالات الواقع الإسلامي واهتمامات المسلمين ، وأسمع صوته لدى الخواص والعوام ، وعرف كيف يصل العقول البشرية في كل أصقاع العالم ، وباللغة المناسبة التي يفهمها الجميع .

الفصل الثالث :

طبيعة القضايا الفكرية التي اهتمت بها الأشعرية

نظرية المعرفة أو مبحث الإبستيمولوجيا

I- ارتباط علم العقيدة في تطوره بالواقع الإسلامي وعقلنته

II- جرأة الأشعرية في طرح القضايا الفكرية الجديدة ومعالجتها

نظرية الوجود والإلهيات أو مبحث الأنطولوجيا والألوهية

I- بين قدم العالم وحدوثه

II- بين العدم والمعدوم

مباحث أخرى حول السببية، والحرية، والصفات الإلهية، والزمن، والغائية

I- السببية

II- الحرية

III- الصفات الإلهية

IV- الزمان

V- الغائية

ما المقصود بالقضايا الفكرية التي اهتمت بها الأشعرية ؟ وما هي طبيعة هاته القضايا ؟ وكيف وقع خوض الأشاعرة في مشكلات أخرى غير المشكلات العقدية ؟ وهل تشوَّه بطابَع علمهم الكلامي الأصيل ، عبر تقلبات الزمان ، وتطور الحياة الثقافية والعلمية ؟

لا شك في أن الأشعرية لم تكن منعزلة عن المحيط السياسي العام الذي احتضنها، ولا بعيدة عن المناخ الثقافي والفلسفي الذي عاشت فيه . ولا شك في أنها من خلال اهتمامها بالدين والدفاع عنه ، وتعايشِها مع ثقافة الوافدين على الإسلام ، واطّلاعها على تراث الحضارات المجاورة عن طريق ما ترجم منه إلى العربية ، اضطُرت إلى إثراء رصيدها الفكري واللغوي ، وذلك باستعمال أساليب جديدة تتعلق بالفلسفة ، والمنطق الصوري ، والمناهج العقلانية في الرد على المخالفين. واضطرارُها إلى ذلك ، لم يَعرف الانقطاع في الزمان ، ما دامت مذاهب الخصوم ، تعود رواسبها عند أدنى فرصة سانحة لها .

وقبل أن نُطلّ على حقيقة القضايا الفكرية التي تطرقت لها الأشعرية ، من المفيد أن نبيّن كيف استمر ، مع تعاقب العوامل الثقافية والسياسية ، شعور الأشاعرة بضرورة الميل إلى المناظرات العقدية ، وما استوجبه **من** مهارات لغوية وفكرية لعقلنة العقيدة ، **ومن** جرأةٍ في طرح القضايا الجديدة دفاعا عن الإسلام . وهي قضايا فلسفية نوزعها على ثلاثة أجزاء : نظرية المعرفة أو مبحث الإبستيمولوجيا ؛ نظرية الوجود و الإلهيات أو مبحث الانطولوجيا والألوهية ؛ مباحث أخرى حول السببية ، والحرية ، والصفات الإلهية ، والزمن ، والغائية .

***

نظرية المعرفة أو مبحث الإبستيمولوجيا

إن علم العقيدة يكتسي في تطوره، معناه الحقيقي عند ملازمته للمحيط العام الذي ينبثق منه، ومسايرتِه له في اهتمامات الناس وذهنيتهم . ولما كانت ثقافة العقل قد انتشرت بالموازاة مع نشوء هذا العلم ، راح علماء الكلام الأشاعرة ، يُعَقْلنون عقيدة التوحيد ، ويتجرؤون إلى طرح قضايا فلسفية بروح إسلامية ؛ ويتساءلون :هل حقيقةً ، يمكن معرفة الله تعالى ؟ وإذا كان لا بد من معرفته ، فهل يجب تدخل العقل فيها ؟ للإجابة عن هذين التساؤلين ، لا بد أولا ، من إبراز

ارتباط علم العقيدة بمنعرجات حياة الناس المتغيرة ، ولماذا اهتدى أصحابه إلى عقلنة موضوعاته ؛ ولا بد ثانيا ، من التعرض إلى جرأتهم في طرح القضايا الفكرية الجديدة .

I- ارتباط علم العقيدة في تطوره بالواقع الإسلامي وعقلنته

أولا : ارتباط علم العقيدة في تطوره بالواقع الإسلامي في نزاعاته السياسية والفكرية

1- أثر الفرق لا ينطفئ كليا على مدى الأيام

إن الهجوم الذي تشنها بعض المذاهب أو الفلسفات ضد خصومها ، لا يقضي بالضرورة على مواقف هؤلاء الخصوم قضاء تاما ؛ فقد يقوى نشاطها في فترة ما ، وقد يهدأ في فترة أخرى ؛ وإذا نبغت فرقة في مجال الفكر والدين على حساب غيرها، فهذا لا يعني أن أثر الفرق الأخرى ، قد تلاشى تلاشيا مطلقا .

فالهجوم الذي طال المعتزلة في عهد " المتوكل " مثلا ، وتبرؤ " الأشعري " منهم . هو وكثير من تلامذته . كلاهما لم يضع حدا للفكر المعتزلي الذي حمله الفكر علَناً أحيانا ، واحتضنته الصدور تقيَّةً أحيانا أخرى .والحملةُ النقدية التي قادها " الغزالي " على الفلسفة . على مشارف القرن الثاني عشر الميلادي . لم تصل إلى النيل من انتشار آثارها ، مشرقيا ومغربيا . فإذا كان بعضهم يضمرون توجهات اعتزالية بأساليب احتيالية ، ويحُكم عليهم بسببها ، بالإعدام أو المنفَى ، فإن هناك من عَرف أيضا ، نفس المصير ، بسبب ممارسته للتفلسف على مستوى شخصي تارة ، وإشاعتِه عن غير قصد على مستوى العوام ، تارة أخرى .

لقد عاصرت الأشعرية خلال مراحل تطورها ، عددا من رجال الكلام وأعلام الفلسفة الإسلامية ، وعرفت كيف تواجه هؤلاء وأولئك ، وكيف تتفاعل معهم . وعرفت من خلال تعاملها هذا ، تارة حالاتٍ من القبول والرضا ، وتارة حالات من اليأس والخيبة . وهي حالات عانت منها أيضا ، فرق بارزة أخرى ، وعلى رأسها المعتزلة.

2- الدعم السياسي للفرق

ومرجع ظاهرتي الصعود والهبوط ، لا يتمثل لدى أصحاب الفرق في قوة أفكارهم، بقدر ما يتمثل في دعم سياسي . لقد كان للمعتزلة نفوذ في عهد " المأمون" و" المعتصم " و" الواثق " ، مدة تزيد عن أربع وثلاثين سنة (813-847 م) ، وصار لهم نفوذ ملحوظ عند هؤلاء الثلاثة ، واعتُبر القولُ بخلق القرآن الذي دافعت عنه المعتزلة ، معيارا لولاء رجال الدين للسلطة القائمة

آنذاك ولكن عند مجيء "المتوكل" (847-861 م) ، ساءت أحوال هذه الفرقة ، وتعرض أصحابها للملاحقة والاضطهاد، " وفقدوا الكثير من مواقعهم الفكرية في البلاد ، وخاصة في العاصمة ، وإن ظل لهم نفوذ معين خارج العراق " .

بيد أن المعتزلة ظهروا من جديد على المسرح السياسي في عهد البويهيين (945-1055 م) حيث ازدهرت مدرسة القاضي " عبد الجبار الهمداني " (ت 1025 م) ، الذي تولى -بتعيين من " الصاحب بن عباد " - " منصب قاضي القضاة " في مدينة الري " .[1]

وجابهت الأشعرية في منتصف القرن الحادي عشر الميلادي ، بعض المصاعب ؛ فتوقف نشاطها نوعا ما ، في الوقت الذي أصبح أمراء الفرس من دولة بني بويه أسياد السلطة في الدولة العباسية ، و كان هؤلاء من الشيعة ، فأقاموا نوعا من التوفيق بين الفكر المعتزلي وبعض مظاهر الفكر الشيعي .ولكن ، ما كاد الأمراء السلجيقيون الأتراك . وهم ذوو ميول سنّية . يستولون على السلطة ، حتى تبدل الموقف ، واستعادت الأشعرية مكانتها في المجتمع الإسلامي ، وتمتعت بعطف السلطة الحاكمة ، لا سيما في أيام الوزير السلجوقي المعروف " نظام الملك " (ت 1093 م) .[2]

وقد اشتهر المذهب الأشعري في العراق حوالي سنة 990م ، ثمّ انتقل إلى بلاد الشام ؛ ولما ملك " صلاح الدين الأيوبي "مصر ، وكان على هذا المذهب منذ نشأته، فحمل النّاس على التزامه ؛ ومن مصر ، انتشر في سائر أقطار العالم الإسلامي .

" ولاقت أفكار المعتزلة القبول والانتشار في أوساط الزيدية . وفي القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين ، راج مذهب الاعتزال في خوارزم .[3] ومع الغزو المنغولي في النصف الأول من القرن الثالث عشر ، انحسر تأثير المعتزلة في الدوائر السنية بإيران ، وغيرها من مناطق المشرق الإسلامي ، وشارف على النهاية . "[4]

---

[1]- أرثور سعدييف ، د. توفيق سلُّوم ، الفلسفة العربية الإسلامية ، الكلام والمشائية والتصوف ، ص ، 30 .

[2]- أسس " نظام الملك لجامعتين كبيرتين في بغداد ونيشابور حيث كانت تُدرّس فيها الأشعرية التي غدت بالتالي المذهب الرسمي للدولة العباسية . ولما قوي نفوذهم شرع الأشاعرة يهاجمون الفرق والمذاهب التي لا تتفق ومذهبهم الحنيف .

[3]- الخوارزميون، الخوارزمشاهات، أو شاهات خوارزم (بالفارسية)، هي سلالة تركية مسلمة سنية حكمت أجزاء كبيرة من آسيا الوسطى وغرب إيران بين سنوات (1077-1220). كانوا أتباعا إقطاعيين للسلاجقة ثم استقلوا وأصبحوا حكاما مستقلين في القرن 11 .

[4]- . أرثور سعدييف ، د. توفيق سلُّوم ، الفلسفة العربية الإسلامية ، ص ، 30 .

والمغرب الإسلامي ، لم يسلم من بعض المحاولات الاعتزالية في عهد " ابن خميس" مثلا [1]، وعهد بعض العقابنة [2] معاصري ابن يوسف السنوسي . وعندما ظهرت الأشعرية ، فمهمتها كانت منحصرة عموما ، في تصحيح العقيدة وتثبيتها : نقول (تصحيحها)، لتصدّيها لمحاربة التقليد ، والتجسيم الذي عرَف رواجا في عهد المرابطين ، وإبطال أفكارٍ معتزلية انتشرت انتشارا سريا ، في دوائر خاصة محدودة ؛ وجاء هذا الانتشار عن طريق ما نقل من كتب آتية من المشرق . ونقول (تثبيتها) ، لردها على مخطط الاجتياح البرتغالي والإسباني ، لساحل إفريقيا الشمالية .

وفي المغرب الإسلامي أيضا ، ساعد على انتشار الفكر الفلسفي ، الخليفتان الفاطميان " الحاكم بالله " (985 – 1021 م) و" المستنصر بالله " (1035-1094 م) [3] ، بحكم أنهما ساندا الدعوة الإسماعيلية . وهي دعوة لا تمقت الفلسفة بتاتا ، بل تشجع عليها .ولهذا ، كان العلماء في مناقشاتهم للخصوم ، يتطرقون بنوع من الحرية لمسائل عقدية ومنطقية وفلسفية ، في منهجية جديدة . ومن هذه المسائل ، النظر العقلي ، وكيفية وصوله إلى المجهول ، ثم الخلق من العدم ، والجوهر الفرد ، ومفهوم الزمان بين الأبدية والفناء .

---

[1]- الأديب الشاعر الصوفي المتفلسف " محمد ابن خميس " ، تصدى له ولأفكاره ، بعض فقهاء تلمسان ، أمثال القاضي " ابن هدية القرشي " (ت 737هـ /1337 م) الذي كان له حظوة ونفوذ سياسي وأدبي في الدولة الزيانية .اتهُم " ابن خميس " بالكفر والزندقة ، لأنه ألف الرسالة المسماة (بالعلق النفيس في شرح رسالة ابن خميس) .

فوقف " ابن خميس " أمام محكمة فاس ، ودافع بقوة عن آرائه وأفكاره فأفحم خصومه إلى درجة أنه لم يعد موجودا في المناظرة ، سوى " ابن هدية أبو البركات " هذا ؛ وكان " ابن خميس " يصمت في بعض الأحيان أثناء المحاكمة ، لا لأنه مسلوب الدليل ، كما وصفه " ابن هدية " ، وإنما لأنه انتبه للفخ الذي سبق أن أعده من قبل ، خصومه .

وانتهى الأمر ، بإصدار حكم الإعدام ضد الشاعر ، إلا أنه استطاع الإفلات من قبضتهم بالفرار إلى تلمسان مسقط رأسه التي عاش فيها ، في عزلة وانزواء بحكم الاحتقان الذي كان يحاصره ، من طرف الحاقدين عليه ، وقد وصف هذه الحالة من الاضطهاد التي عايشها في الكثير من أشعاره . وعاش مجهولا بين أهله . (للتفصيل ، انظر ، لسان الدين بن الخطيب ، الإحاطة ، ج2 ، ص 550 - 556) .

[2]- العقابنة أسرة أنجبت عددا من العلماء أمثال " أبي عثمان سعيد العقباني " ، و" عثمان " ، و" قاسم بن سعيد " ، و" أبو سالم " ، و" أحمد بن قاسم " ، و" محمد بن قاسم " ... (ابن مريم المديوني ، البستان ، الفهرست الثاني ، في أسماء الرجال والنساء) . ويذكر " محمد الدسوقي " (ت 1815 م) أن أحدهم دون أن يذكر اسمه ، كان يعتقد أمورا فاسدة منها : أن كلام الله مركب من الحروف والأصوات ، وأن صفات الله ممكنة بذاتها واجبة بغيرها ، لأن الذات أثرت فيها بطريق العلة . (حاشية على شرح أم البراهين ، المطبعة الميمنية ، مصر ، 1312 هـ) .

[3]- جاء الفاطميون إلى الحكم بعد أن طردوا الأغالبة وهم ملوك عرب إفريقيا عاصمتهم القيروان ، الذين سادوا بلاد إفريقيا الشمالية في عهد بني العباس في القرنين (9 و 10) م .

3- مجالات القضايا التي عالجوها

كان المتناظرون المختلفة مذاهبُهم ، يقرع بعضهم بعضا بالحجة المفحمة ، وكان يتم ذلك بين أصحاب الفرقة الواحدة ، وكذا بينها وبين غيرها من الفرق [1] ؛ وكانت تثار فيها قضايا دينية وفكرية وفلسفية خطيرة ، كمشكلة " خلق القرآن " ، ومشكلتي " الوجود والمعرفة " وأهمُّ ما كان يُطرح في مناظراتهم ، إلى جانب القضايا الدينية ، معضلات فلسفية تتعلق بثلاثة مجالات : مجال الأنطولوجيا (أو مبحث الوجود) - يتساءلون فيه عن طبيعة الوجود وأصل العالم ، والغائية وغيرها - ومجال الإبستيمولوجيا (أو نظرية المعرفة) - يتطرقون فيه ، لطبيعة المعرفة ووسائلها ، ودور العقل في طرح المسائل - ومجال الأكسولوجيا (أو مبحث القيم) - يبحثون فيه عن مصدر القيم الأخلاقية ، وعلاقتها بالعدل الإلهي . كان ذلك في المشرق الإسلامي ، وخاصة في بغداد والبصرة ، وكان ذلك أيضا ، بعد انتقاله إلى دول المغرب .

فعلم الكلام يبقى دائما هكذا ، مرتبطا في تطوره بالواقع الإسلامي السياسي والثقافي . [2] وآثار الفِرق التي خفق نجمها . بعد السمعة والنفوذ . تبقى بعضُ رواسبها حية ، عبر فترات طويلة من الزمانوالسياسة في هذا السياق ، لها أن تصنع لمعانَ نجم الفرقة أو كلوحَ أفولِه ، لمجرد اقتناعها بقضية عقدية أو فلسفية .وهذا يعني أن المحيط الإسلامي بكل امتداداته في العالم ، لما كانت تغمره تيارات فكرية كلامية وفلسفية ، داخلية وخارجية ، كان باستمرار يشعر بالحاجة إلى تجنيد علماءَ في المناظرات العقدية ، يدافعون عن دينهم بوسائل التحاور والنقاش ، ويتجرؤون في طرح مشكلات عقدية وفلسفية ، تناسب مستوى التطور الذي بلغته الأشعرية . ومن هنا ، لا غرابة في قوة المعضلات الفكرية التي يعالجونها ، وفي الأساليب العقلانية التي يستعملونها لفهم العقيدة وتأويل نصوصها .

ثانيا : عقلنة العقيدة قصد تعليمها وتحصينها ونشرها للمسلمين وغيرهم

والأشاعرة إن هم سعوا إلى إضفاء الطابع العقلي على العقيدة وتطرقوا لمسائل فلسفية، فليس ذلك بغرض " التعقلن " والتفلسف ، وإنما كان هدفهم مناقشة الخصوم أمثال الفلاسفة والمعتزلة .

---

[1]- في حلقات خاصة ، ومحدودة جدا .

[2]-ومن بين المؤلفات الهامة التي نُقلت إلى بلاد المغرب عن طريق الرحلة ، "مختصر ابن الحاجب في الفروع" الذي جاء به إلى المغرب " أبو علي المشذالي " (ت. 646 هـ) . كما أدخل الفقيه " محمد بن الفتوح التلمسانى " (ت818 هـ / 1415 م) مختصر " خليل بن إسحاق " المالكي (1374 م) إلى بلاد المغرب .

إلا أنهم في أثناء مناقشاتهم لهم ، تعلموا بعض أساليبهم في طرح المعضلات الفكرية ، واستفادوا من بعض نظرياتهم ، وقلّدوهم في مقدماتهم العقلية الممهِّدة للعقيدة ، واستعاروا مصطلحاتهم ، وذلك في إطار خصوصيات أشعريتهم .

وهذا يعني أن الفلسفة التي كانت رائجة مع " الكندي " ، و" ابن سينا " ، و"الفارابي " ، في المشرق ، لم تندثر تحت انتقادات الأشاعرة ، وخاصة مع " الغزالي". فلقد رأيناها في بلاد المغرب الإسلامي في عهد الموحدين مع " ابن طفيل " ، و" ابن رشد "؛ ولكنها هي الأخر ى ، ما لبثت أن تعرضت قرنا بعدهما ، لهجمات شديدة من قبل الفقهاء ورجال الدين : فانتشر النفور منها ، في أوساط العوام والحكام ، وأبيح حرق كتب " ابن رشد "الفلسفية وغيرِها .

ومع ذلك ، فإن مذهب الأشعرية ، لم يتوقف عن التعامل مع الفلسفة من خلال قراءة مؤلفاتها ، أو مناقشتها ، أو التأثر بها . والاحتكاك بها ، أدى أحيانا بعض الأشاعرة المتأخرين إلى المزج بينها وبين مذهبهم الأشعري العقدي ، أمثال " الفخر الرازي " ، و" البيضاوي " ، و" الإيجي " . " فتشابه موضوع علم الكلام بموضوع الإلهيات ، ومسائلُه بمسائلها " . وكأن الفكر الفلسفي انتصر في وجه من الوجوه ، من حيث إن علم الكلام الأشعري ، أصبح يمَيل إلى ضرورة استخدامه .

ومؤلفات هؤلاء المتأخرين من الأشاعرة ، انتقلت من عواصم الشرق إلى عواصم الغرب : فكانت الحركة مستمرة بين دمشق وبغداد والقاهرة وتونس وتلمسان وفاس وغرناطة .

II - جرأة الأشعرية في طرح القضايا الفكرية الجديدة ومعالجتها

ليست الأشعرية مجرد فرقة إسلامية ، تكتفي بطرح مسائل دينية محضة ؛ إنها تعالج أيضا قضايا فكرية يثيرها العقل الإنساني ، وذلك لارتباط هذه القضايا ، بمجال اهتماماتها .

ومعالجتها لهذه القضايا الفكرية ، حتمتها متطلبات الدين ، ومتطلبات الواقع اليومي . فكان لا بد في شأن عقيدة التوحيد ، أن تُقرّها وتفهمَها وتحصّنها ، على أساس البراهين العقلية . وتحصينُها لم يتم بمجرد حفظها عن قلب أو بمجرد المداومة على ذكرها وتكرارها ؛ فلقد كانت مهمة الأشاعرة . وخاصة لدى المتأخرين منهم . أعظم من حيث إنهم كانوا يسعون إلى عقلنتها ، قصد تيسير نقلها واستيقانها وإيقاف الخصم عند شبهاته .ويمكن لأيٍّ منا ، بالإضافة إلى ذلك ،

اكتشاف مواقفهم من معضلات فكرية ، يعبرون عنها من خلال مناقشاتهم لأهل الزيغ والأهواء، أمثال المعتزلة والفلاسفة وغيرهم.

ومن هذه المعضلات الفكرية ، سنبدأ بالتطرق لنظرية المعرفة أو مبحث الإبستيمولوجيا ، من خلال تمَهيداتهِم ومنطلقاتهِم العقلية ، لنقف فيها على ثلاث نقاط جوهرية ، وهي : الأولى تتعلق بإمكان المعرفة ؛ والثانية تتعلق بالمعرفة من حيث إنها لا تتحقق بالتقليد ؛ والثالثة تنحصر في النظر العقلي .

إنهم في بحثهم للمعرفة، لم يكونوا يستهدفون دراسة علمية مستقلة على طريقة العلماء الأخصائيين في المنطق وفلسفة المعرفة كما هو معروف في عصرنا هذا ، وإنما كان شغلهم الشاغل، هو إثبات عناية الخالق بكل حركة من حركات الأشياء .

ونتطرق فيها لثلاثة محاور كما مر بنا : إمكان المعرفة مع نقد الفرق المنكرة للمعرفة ؛ ثم المعرفة لا تتحقق بالتقليد ، وأخيرا ، المعرفة تتحقق بالنظر العقلي .

أولا : إمكان المعرفة مع نقد الفرق المنكرة لها

طرح الأشاعرة في مجال الإبستيمولوجيا ، استفهامات على نمط المعتزلة والفلاسفة، وتساءلوا : هل المعرفة ممكنة ؟ وإذا كانت ممكنة ، فهل إنها تَبْلُغ اليقين ؟ وإذا بلغت اليقين ، فما هي وسيلتها في ذلك ؟ فهل وسيلتها التقليد والاتباعية ؟ وهل وسيلتها هي الحس، أو العقل ، أو الحدس ، أو الوحي ، منفردة أو متعددة ؟ ومهما كانت طبيعة هاته الوسائل ، فهل هي كفيلة بإدراك الأفكار المجردة ؟ وهل العلاقة بين المقدمات والنتائج تخضع لضرورة منطقية مستقلة ، أو تخضع لمشيئة الله تعالى وحده ؟

1- إيمان الأشاعرة بإمكان المعرفة

إن الأشاعرة يؤمنون منذ الانطلاق ، بمبدأ إمكانية المعرفة ، ويستبعدون كل المذاهب والوسائل التي تنكره ، ويؤكدون على استعمال النظر العقلي ، كوسيلة من الوسائل المعرفية لخوض العقيدة .

إنهم يستبعدون كل من ينكر إمكان المعرفة في المجال الديني عموما ، لأن هؤلاء يهدمون الطرق المختلفة التي تؤدي إلى معرفة الله تعالى ، ويستهزئون بما أنزله تعالى من وحي على رسله ؛ فالأوامر التي تدعونا إلى تطبيقها الشريعة والنواهي التي تتوجه إلينا، ومبدأ تكليف الإنسان ، كل ذلك يفقد حكمته ومبرراته في الوجود . وإذا تعلق الأمر بعقيدة التوحيد ، فإن الرسالة الربانية في

هذا السياق ، تفقد معناها وغايتها التي حددها لها الله تعالى ، وهذا الإنكار لمعرفته تعالى ، عبث واضح .

2- نقد الفرق المنكرة لإمكان المعرفة

ولما كان الأشاعرة مقتنعين بالوصول إلى معرفة الله تعالى ، وبالوسائل المناسبة لها، شعروا بواجب إبطال كل الفرق المتشائمة التي لا ترى في بلوغ الحقيقة الدينية ، مخرجا. ومن هاته الفرق ، المذاهب السفسطائية والحسية ، والمشبهة [1] وغيرُها . وأصحاب هذه الفرق هم أعداء إمكانية المعرفة ، وخصوم العلم النظري ، الذين زعموا أنه لا يُعلم شيء إلا عن طريق الحواس الخمس .[2]

أ- السفسطائيون

وفي الجملة ، حمل الأشاعرة على مذاهب السفسطائيين والحسيين والمشبهة وأمثالهم من المجسمة والكرّامية [3] والحشوية [4]، وانتقدوا أصحابها بعد الوقوف على آرائهم .

يقول " غورجياس " (Gorgias) وهو أحد زعماء السفسطائيين [5] في العهد اليوناني : " إننا نشك في وجود الأشياء ؛ وإن كانت موجودة ، فلا سبيل إلى معرفتها "وإنكارُه لإمكان بلوغ حقائق هاته الأشياء ، سببُه افتقار الإنسان إلى أداء إدراك صحيح : فكل من الحواس والعقل خدّاع ، وهما المصدران الوحيدان للمعرفة. وكان أتباع " بيرون " (Pyrrhon) في هذا الاتجاه ، لا يُصدرون على الأشياء أي حكم جازم . فهم لا يقولون: إن الشيء هو كذا ، وإنما يقولون : " يظهر لنا أنه كذا، وربما كذا ، ومن المحتمل كذا " ونحو ذلك . واشتهر عن " بروتاغوراس " (Protagoras) " أن الإنسان معيار كل شيء " : فما يراه الشخص أنه الحقيقة ، يكون هو الحقيقة . وهذا يعني أن الحقيقة تتغير بتغير الأفراد وأحوالهم في لحظات مختلفة ، ولا تستقر على

---

[1]- يذهب المشبهة إلى أن الله شيء ، ومعنى الشيء عندهم هو جسم ، وذلك بناء على مبدئهم القائل : كل موجود فهو جسم ، وعلى هذا الاعتبار ، فإن الله ما دام شيئا ، فهو جسم . ويترتب على الجسم ، الفناء .

[2]- يقول أقطابهم : كيف يحصل العلم ، والحقيقة تتغير بتغير الأفراد ، وتتقلب بتقلب الزمان والمكان ، وفي الفرد الواحد من وقت إلى آخر . فهي حقائق متعددة ، وفي هذه الحالة يستحيل ، الوصول إلى الحقيقة المطلقة .

[3]-الكرّامية ، من المجسمين ، وهم مع اعترافهم بحدوث الأجسام ، قالوا إنها أبدية ممتنعٌ فناؤها .

[4]- الذين ينفرون من تأويل ظاهر الآيات ، وبوجه خاص ، ظاهر الأحاديث النبوية الشريفة .

[5]- السفسطائيون هم الذين جعلوا الحقيقة نسبية ، وأنكروا الحقيقة المطلقة . فالشيء هو كما يبدو لي أنا ، وكما يبدو لك أنت ، والإنسان مقياس كل شيء ؛ وهم ينفون وجود المعرفة ؛ وفي نفس الاتجاه ، ينكر السمُّنية الفكرَ المقيد للعلم مطلقا ، وينكرون الحسيات .

حال . ووصل أمر بعض السفسطائيين إلى درجة ما يسمى " باللاأدرية "، ومن مأثور أقوالهم : " لست أدري ، ولست أدري أنني لا أدري " .

ب- الحسيون

كما أن الأشاعرة حمَلوا على مذاهب الحسيين والمُشَبِّهة وأمثالهم .

فالحسيون لا يؤمنون إلا بما تدركه الحواس الظاهرة ، وأن " جميع معارفنا في رأيهم ، ناشئة عن الإحساسات ، وأن المعقول هو المحسوس " .[1]

ويزعم المشبهة أن الله شيء ، ومعنى الشيء عندهم ، هو أنه جسم بِناءً على أن كل موجود فهو جسم ، ومن ثمة فهم لا يثبتون حكما إلا لما هو جسم . وفي هذا الاتجاه ، إن الكَرَّامية (نسبة إلى "ابن كرّام") ، قالوا . وتابعهم الحشوية في ذلك . بتجسيم الذات الإلهية ، لا لشيء إلا لأن الله فاعل ، وكل فاعل لا بد له من أن يكون جسما . ولهذا ، تجرؤوا في تفسير آيات على ضوء تجسيمهم : كقوله تعالى ﴿لما خلقتُ بيَدَيَّ﴾[2] و﴿السموات مطويات بيمينه﴾[3] و﴿بل يداه مبسوطتان﴾[4] و﴿تجري بأعيننا﴾[5] و﴿يبقى وجه ربك﴾[6] و﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾[7]. كما أن المجسمة نسبوا إلى الله مواقف وأوصافا حسية .

وردا على السفسطائيين ، ذهب الأشاعرة إلى أن الأشياء ثابتة في ذاتها ، لأنها تخضع لمقياس العقل الإنساني . وهذا العقل كفيل بتنظيم فوضى الإحساسات ، واستخلاص الكليات الثابتة من الجزئيات المتغيرة . وأكدوا على أن المعرفة اليقينية هي المعرفة العقلية المستخلَصة أساسا من مقدمات ضرورية تمثل المبادئ الواضحة الأولى للفكر .[8] أما المعرفة الحسية ، فهي معرفة ظنية تابعة للذات ، وهي قابلة للخطأ ، وذلك في مقابل المعرفة العقلية التي تدرك الحقائق الثابتة للوجود

1- جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، جزآن ، دار الكتاب اللبناني ، 1982 ، ص ، 202 .

2- سورة (ص) ، 75 .

3- الزمر ، 67 .

4- المائدة ، 64 .

5- القمر ، 14 .

6- الرحمن ، 27 .

7- القيامة ، (22-23) .

8- واستوحاها الأشاعرة من " أرسطو " .

ولما كان العقل أمرا مشتركا بين جميع الناس ، كانت الحقائق الخارجية المدركة ، ثابتة بالضرورة .[1]

وأما انزلاقات أخذ الآيات على وجهها الظاهر والتي توحي بالتجسيم ، فيتكفلها التأويل على طريقة الأشاعرة ، القصد منه تنزيه الله تعالى الذي ﴿ليس كمثله شيء﴾[2] .

ثانيا : المعرفة لا تتحقق بالتقليد

وقبل أن يذكر الأشاعرةُ ما هي الوسائل المساعدة على بلوغ المعرفة ، وضحوا موقفهم المعادي للتقليد ، وبينوا أنه لا يصلح في مجال العقيدة .

1- ضرر التقليد

والمقصود بالتقليد عموما هو الأخذ برأي الغير من دون حجج ؛ وهو بهذا يتعارض مع العقل .ولا يتيسر لصاحبه الوصول إلى المعرفة ، لأن هاته المعرفة تُكتسب بالنظر وبالاجتهاد الفكري . والفرق بينها وبين التقليد ، هو الفرق بين العلم والجهل.

ويصرح الأشاعرة أنه لا بد من محاربة التقليد ، لأنه لا يكفي في مجال العقائد ، ويدعون إلى تأسيس عقيدة التوحيد على النظر العقلي . ويقررون أن أول واجب على كل مكلف يبلغ درجة النضج العقلي ، هو معرفة الله ، ومعرفته تعالى لا تقوم على الجهل ولا على الوهم أو الاعتقاد والظن ، وإنما تقوم على العلم ، ويقصدون بالعلم النظر العقلي السديد .[3]

إلا أنهم اختلفوا في الحكم على المقلِّد من حيث نوعه ومن حيث مبدؤه . فبعضهم يقول عن المقلِّد عموما ، إنه مؤمن ، وبعضه الآخر يقول إنه كافر ، وفئة تقول إنه "بين وبين" .

وكان مؤسس فرقة الأشعرية . " أبو الحسن الأشعري " . قد بادر في عهده ، بالقول بأن مفهوم الإيمان ، هو التصديق بالقلب واللسان .وحتى إذا ارتكب الإنسان المسلم معصية ، فإنها لا تجعله كافرا ، بل إنه يظل مؤمنا مخطئا . فالمؤمن مؤمن بإيمانه ، عاص بمعصيته ، فاسق بفسقه . أما

---

[1]- يرى "الفخر" أن العقل لا يعرف الشيء إلا إذا أحاط به ، وكل ما استحضره العقل ووقف عليه ، فذاك يصير محاطا . وهذا لا يصدق على معرفة الله لاستحالة إحاطة العقل به . إن الشيء الذي لا يمكن معرفته بحقيقته المخصوصة، إنما تكون معرفته بآثاره وأفعاله . وكلما كانت أفعاله أشرف وأعلى كان وقوف العقل على كمال ذلك الفاعل أكمل.

[2]- الشورى ، 11 .

[3]- يقول "الجويني" في مستهل كتابه " الإرشاد " : " أول ما يجب على العاقل البالغ ، باستكمال سن البلوغ أو الحلم شرعا ، القصد إلى النظر الصحيح المفضي إلى العلم بحدوث العالم " . (باب في أحكام النظر) .

القول بأنه لا مؤمن ولا كافر بأمر ، فهو مرفوض لديه . يقول "الأشعري": " لو كان الفاسق لا مؤمنا ولا كافرا ، لم يكن منه كفر ولا إيمان ، ولا كان مو ّحدا ولا ملحدا ولا وليا ولا عدوا . فلما استحال ذلك ، استحال أن يكون الفاسق لا مؤمنا ولا كافرا كما قالت المعتزلة " . [1]

إلا أن هذا القول في الحكم على المقلد ، لم يحظ بالقبول المطلق لدى تلامذته .لقد أنكر كثير من الأشاعرة التقليد وذموا المقلّدين ، لا بل كفّروا أهله ؛ واشترطوا في صحة الإيمان أن يكون قائما على الاستدلال العقلي ، وليس على التقليد والاتباعية .

يؤكد " الفخر الرازي " . أحد متأخري الأشاعرة . على ضرورة امتلاك المكلف ، لليقين الذي به يكون تمييز الحق من الباطل . ويضع اليقين في مقابل الظن . فإذا كان الظن يكفي في المسائل المتعلقة بباب الأعمال الإنسانية . سواء أنُظر إليها من الناحية الشرعية أو من الناحية العرفية والمصلحية . فإنه من الضروري أن يتكفل اليقين بالمسائل الاعتقادية . وبالإضافة إلى ذلك ، فإن " الفخر " يجعل الشك في مقابل اليقين ، عندما يصرح بقوله : "وسمُي الشك حرجا ، لأن الشاك ضيِّق الصدر حرج الصدر ، كما أن المتيقن منشرح الصدر " . [2]

ومن يريد النجاة من عواقب التقليد ، وأحكام العلماء عنه ، يسعى إلى طلب اليقين ؛ وما الوسيلة في ذلك سوى النظر العقلي الذي هو عبارة عن ترتيب مقدمات ضرورية ، تنظمها مبادئ الفكر المنطقي الأرسطي ، وهي : مبدأ الهوية ، ومبدأ عدم التناقض ، ومبدأ الثالث المرفوع .

2- وسائل بلوغ المعرفة

ويؤكد الأشاعرة على أن العلوم المختلفة قسمان رئيسيان : أحدهما العلم الضروري (أو البديهي) وهو الذي لا يحتاج صاحبه إلى استعمال النظر ، لأنه العلم المباشر البينِّ بذاته ؛ والآخر مكتسب ، يستوجب استخدام النظر ، لأنه علم مكتسب . ومعرفة الله ، من قبيل القسم الثاني ، أي أنها متوقفة على النظر . والنظر يستوجب كما رأينا ، الاعتماد على المنطق الصوري الأرسطي من حيث إنه علم قوانين الفكر ، ويناسب المجالات التي يخوضون فيها . ويفضلون هذا المنطق الصوري عموما ، على المنطق الشرعي [3] لأنه أنفع في عمليات التفكير المجرد التي يتطلبها

---

[1]- أبو الحسن الأشعري، كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ، تقديم وتعليق، د . حمودة غرابه ، مطبعة مصر، 1955 ، ص، 124 .

[2]-عن محمد العريْبي ، المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي ، ص ، 129 .

[3]- وهو " الاستدلال بالشاهد على الغائب " في اصطلاح المتكلمين .

البحث في العقيدة . أما الإبقاء على المنطق الشرعي في هذا المجال التجريدي ، فتترتب عنه انزلاقات وقعت فيه مذاهب التجسيم ، وكان تأثيرها في العوام قويا ، أمثال المشبهة ، والحشوية والكرّامية . ومرجع هذه الانزلاقات أيضا ، هو أن المنطق الشرعي قياس بشري معرفي لا يسمح بتصور الأشياء الغائبة إلا على ضوء ميزان الأشياء الحاضرة ، ومن ثمة ، فإن قياس الله . في ذاته وصفاته مثلا . (الغائب) على الإنسان . في ذاته وصفاته (الشاهد) يوقع في تجسيم وتأنيس الله الذي ﴿ليس كمثله شيء﴾[1] . على أنهم . في قضية ضرورة تأسيس الإيمان على النظر العقلي . اختلفوا في الاعتبار بين أنها فرض عين ، وأنها فرض كفاية .

ويعتبر الأشاعرة المتواترات أحد السبل المؤدية إلى العلوم الضرورية . والمقصود بها العلوم التي نقلها قوم ثقات ؛ وتنقسم هذه العلوم إلى قسمين : القسم الأول يشتمل على العلوم التي أَخبر بها جمعٌ كبير من الرواة ، وبلغتنا على جانب من الصحة ، وباتت معه كأنها تراث الإنسانية المشترك ، وامتنع فيها الشك والارتياب . وهذا أحد أسباب " العلوم الضرورية " . ومثل ذلك ، فيما يذكر " النسفي " ، العلومُ التاريخية عن الملوك الغابرين ، والمعارف الجغرافية الموثوق بها في البلدان البعيدة .

وأما القسم الثاني ، فيشتمل على علوم وردت في الأصل ، إما من رسول دلت المعجزة على صدق أقواله ، وإما من شاهد أخبرَ بصدقِه نَبِيٌّ ، وإما من أقوام ثقات صدَّقوا مثلا ، أفعال رسولٍ وأقوالَه . وهذا القسم من العلوم " مكتسب "، لكنه من الصدق والصحة بحيث يتساوى مع العلم " الضروري " في إفادة اليقين. وظاهرٌ أن هذا القسم هو الذي يرتد إليه القرآن والسنة المعترف أصلا بكمال صحته .[2]

ثالثا : المعرفة تتحقق بالنظر العقلي

نعالج تحت هذا العنوان قضية المقدمات ونتائجها ، وهل استخلاص النتائج تحتاج بالضرورة إلى منطلقات تمهيدية ؟ وهل المنطق هو دائما تصور معطيات يسلم بها العقل وتدعوه إلى بلوغ النتائج ، أم هناك منطق آخر ، يجد المنطلقات جاهزة يجود بها الله تعالى ، ليصل إلى حكم شرعي أراده تعالى ؟ وهل من تفسير في طبيعة التدخل الإلهي في كل هذه العلاقات الفكرية ؟

1- طبيعة العلاقة بين النظر ونتائجه (أي بين النظر والعلم)

---

[1]- الشورى ، 11 .

[2]- أما الأسباب التي يختلف في شأنها العلماء ، فهي عند "إخوان الصفا" ، ثلاثة " أولها في الترتيب ، هي الأمور المحسوسة ، وبعدها الأمور المعقولة ، وبعدها الأمور الإلهية المبرهنة " (رسائل إخوان الصفا ، ج 4 ، الأنيس ، الجزائر، 1992 ، ص ، 180) .

إن البحث في العلاقة بين هذا النظر (أي المنطلقات العقلية) ونتائجها ، قد أثارت مجادلات حادة بين الأشاعرة وغيرهم من الفرق الإسلامية والمتفلسفين ؛ وسببُ هذه المجادلات ، محاولة الجواب عن هذا السؤال : هل بين المقدمات العقلية ونتائجها ، ضرورة منطقية مطلقة يتولاها العقل بذاته أم لا ؟ وقبل الرد على هذا السؤال ، حاول الأشاعرة تحديد مفهومي النظر والعلم الحاصل عنه ، ومن الضروري الوقوف عليهما .

أ- تعريف النظر والعلم

يقول " الباقلاني " في تعريف النظر : " هو الفكر الذي يطلَب به علم أو غلبة الظن " . [1] ويقول " الفخر " إنه "ترتيب تصديقات لِيُتوصّل بها إلى تصديقات أُخر" . [2] وهو عند " الباجوري " "ترتيب أمرين معلومين لِيُتوصل بترتيبهما إلى علم [كان] مجهولا " . [3] ولا شك في أن هذا الكلام يصح في الاستدلال الذي ينطلق من مقدمتين ، هما حدان ينتهي الحكم إليهما . إلا أن هذه التعريفات الثلاثة ، لم يفصح أصحابها عن طبيعة العلاقة بين المنطلقات العقلية، وما يترتب عنها من نتائج.

وفي تعريف العلم نجد عددا من المحاولات المتنوعة ، نقتصر على ثلاثة نماذج منها:

يقول " إمام الحرمين " : " إنه معرفة المعلوم على ما هو به " [4] ؛ ويقول "الرازي" فيه [5] إنه " عَقِبُ النظر [6] الصحيح " ؛ ويعبر عنه " الجرجاني " بأنه " الاعتقاد الجازم المطابق للواقع " . [7]

فالتعريف الأول تعريف فلسفي إنطولوجي يهتم بمعرفة الشيء أو الموضوع باعتبار حقيقته ؛ والثاني منطقي إبستيمولوجي يربط العلم بالنظر باعتبار أن الأول ناتج عن الثاني؛ والثالث كلامي يتعلق بالتطابق الحاصل بين الاعتقاد التصديقي ، والواقع على سبيل المماثلة .

---

[1]- عن لويس غرديه – ج قنواتي ، فلسفة الفكر الديني ، ج . 3 ، ص ، 99 .

[2]- فخر الدين الرازي ، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، المطبعة الحسينية المصرية ، بدون تاريخ ، ص ، 23 .

[3]- عن لويس غرديه – ج قنواتي ، فلسفة الفكر الديني ، ج . 3 ، ص ، 101 .

[4]- الجويني (إمام الحرمين) ، الإرشاد ، باب حقيقة العلم (ص ، 7) .

[5]- الفخر ،المحصّل ، ص ، 28 .

[6]- وللفخر في تحديد النظر أوالفكر تعريفان . يقول في المحصل : " النظر هو ترتيب تصديقات ليتوصل بها إلى تصديقات أخر " (المحصل ، ص ، 23 ، 30) . ويقول في مفاتيح الغيب ، " الفكر هو انتقال الروح من التصديقات الحاضرة إلى التصديقات المستحضرة ".(ج. 2 ، في "علّم آدم " ، ص 206) .

[7]- علي بن محمد الشريف الجرجاني ، كتاب التعريفات ، مكتبة لبنان ، 1985 ، ، ص ، 140 ، حرف العين .

والمعلومات الذهنية ، يقسمها الأشاعرة بوحي من فلاسفة اليونان ، إلى قسمين : ما له تحقق في الخارج وهو الموجود ؛ وما ليس له تحقق في الخارج وهو المعدوم . فالموجود إن لم يكن له أول . أي لا يقف وجودُه عند حد . يكون قبله العدم ، فهو القديم الأزلي ؛ وإن كان له أول ، فهو الحادث والحادث إما متحيز بالذات ، وهو الجوهر ؛ وإما حالٌ في المتحيز بالذات ، وهو العرَض

والملاحظ أن التعاريف التي اهتمت بتحديد النظر والعلم ، تُبرْز كلها التقارب بين الطرفين . إلا أن المشكلة الفلسفية ، تكمن في طبيعة هذا التقارب .

ب- طبيعة العلاقة بين النظر والعلم

فالمعتزلة يرون أن العلاقة بينهما هي علاقة باطنية ، أي أن النظر الصحيح عندهم، يولّد العلم اليقيني تبعا لنظريتهم في توليد بعض الأفعال لبعضها الآخر ، وتبعا لاعتبار الإنسان " خالقا لأفعاله " بوساطة ما يقابل هذه الأفعال من قدرة حادثة تُوَلّدها " . وبتعبير آخر ، إن الاستدلال يولد المعرفة ، لأن الله زوّد الفكر البشري بملكة من أجل التفكير والاستنتاج والإبداع ، ولأن هاته الملكة في التفكير تولّد الأوليات أو تنتجها . وعلى هذا الأساس ، فالنظر أو الاستدلال هو "ترتيب تصديقات ليُتوصّل بها إلى تصديقات أُخر " ، عن طريق الفعل البشري .

أما الأشاعرة . مهما كانت مصطلحاتهُم متعددة للتعبير عن طبيعة العلاقة بينهما،[1] والرد على مذهب المعتزلة وأضرابِهم . فإنهم يُقرُّون في جوابِهم على أن الله تعالى هو الذي يخلق النتيجة ، وبالتالي يمنحنا العلم . ومرجع إقرارهم هذا يعود إلى نظريتهم في السببية .

إنهّم يؤمنون بأنه لا سببية سوى السببية المطلقة التي هي سببية الله ، المسبب الواحد .[2] فليس النظر علة للعلم ، كما أنه لا يُوَلّده ما دام النظر والعلم أمرين متضايفين ؛ فالصلة العقلية " بين النظر والعلم "، سببهما الله وليس العقل الإنساني .

2- النظر : أقسامه وعلاقته بالمنطق وجريان العادة

أ- أقسام نتائج النظر

وينبه الأشاعرة إلى أن العلم (أي المعرفة المستنتَجة) ينقسم عموما كما هو عند "الجويني " ، إلى ثلاثة أقسام : الضروري والبديهي والكسبي .

1- من هذه المصطلحات ، العقب أو العقوب، (بالنسبة لل"فخر") الصلة العقلية والعادية (للغزالي)المجاورة ، و الاقتران،(للجويني) ضرورية من جهة الله ، أو التلازم العقلي ، (الباقلاني والجويني) .

2- لويس غرديه – ج قنواتي ، المصدر السابق ، ص ، 109-113 .

فالضروري هو المقدور للعبد مع الاقتران بضرر أو حاجة ، بينما البديهي ، لا يقترن بضرر ولا بحاجة . والأشاعرة لا يقولون بوجود ضرورة حتمية أو قانون ثابت، وإنما الأمر هو اطرادات تجري في مستقر العادة . وأن ما يبدو لنا من مظاهر العلاقة بين النظر والعلم أو فيما بين الموجودات الطبيعية ، فليس مصدره إلا ما أجراه الله من عادة ، خلَق بعضَها عقب بعض . وهذا يلزم عنه : أن الله يستطيع أن يخلق النظر من غير علم ، وأنه إذا حصل ذلك ، فليس خرقا لقانون الخلق الإلهي ، وإنما هو خرق للعادة ليس أكثر .[1]

أما العلم **الكسبي** هو العلم النظري ، فيعرّفه " الجويني " بأنه " العلم الحادث المقدور بالقدرة الحادثة " أي الله يحُدث القدرة والمقدور معا . غير أن " الجويني " لم يَقصُر التتابع بين النظر والعلم على مجرد مجاورة ، بل جعله اقترانا ضروريا من غير أن يوجب أحدُهما الثاني أو يولده .[2]

ب- النظر بين المنطق الشرعي والمنطق الصوري

ويرى الأشاعرة بأن الانتقال من المقدمتين (أو القضيتين) إلى النتيجة ، هو من تدخل الله تعالى .وهذا صالح في المنطق الصور ي دون الشرعي . ففي المنطق الشرعي، حين يرى الفقيه مشابهة أمر لآخر في علة حُكمه ، فإنه يستنتج أن حكم هذا الأمر شرعا مماثل لحكم الأمر الآخر بمقتضى مشابهته له في علة حكمه ، لذلك يحكم بحرمة كل شراب مسكر قياسا على الخمر ، لأن علة تحريم الخمر شرعا هي الإسكار . والمنطق الشرعي يسمى عند علماء أصول الفقه بالقياس ، ويسمى عند علماء العقيدة، بالاستدلال بالشاهد على الغائب أو رد الغائب على الشاهد .

ولا يكون هذا الاستدلال طريقا للوصول إلى اليقينيات المقطوع بها ، بل هو طريق الوصول إلى الظنيات في الماديات ، وفي الطبيعيات ، و في شؤون الحياة وأعمالها، وفي التربية ووسائلها . ويُشترط للاعتماد على دليل المنطق الشرعي (أو التمثيل)، إفادتُه الظن الراجح ، في الأمور التي يصح الاعتماد فيها على الظن الراجح ، لأنه سبيل الحياة . والتمثيل لا ينفع في العقليات التي يتطلب فيها اليقين . فهذا المنطق الإسلامي لا يهدف إلى البحث عن النتيجة ، كما هو الشأن في القياس الأرسطي ، وإنما كان هدفه البحث عن الحد الأوسط ، ذلك لأن النتيجة معطاة سلفا، وهي الحكم الشرعي الوارد في القرآن أو السنة .

---

[1]-محمد العربي ، المصدر السابق ، ص ، 145-147 .

[2]-محمد العربي ، المصدر السابق ، ونفس الصفحات .

وتجدر الإشارة إلى أنه بعد انفتاح علماء العقيدة على الثقافات الأخرى وخاصة الثقافة اليونانية ، استخدموا في مناظراتهم المنطق الصوري ، وجعلوه في كثير من الأحيان أداة لتفكيرهم . ومن ثمة ، وجدنا المنطق الأرسطي ، يتغلغل في معظم العلوم اللغوية والدينية .

فلا انتقال هنا من " الشاهد " إلى " الغائب" لأن الصلة أصبحت عقلية محْضَة . وإذا ثبتت بين الدليل والمدلول ، صدقت على الشاهد والغائب معا ؛ وذلك يؤدي إلى استنتاج ينطلق من مبدأ كلي لِما يتم بيانه .

وفي سياق فائدة المنطق الأرسطي ، يرى " ابن حزم " أن "فائدة المنطق أمر لا يَرتاب فيه منصف ، لأنها فائدة غير واقفة عند حدود الاطلاع والرياضة الذهنية ، بل تتدخل في سائر العلوم كعلم الديانة ، والمقالات ، والأهواء ، وعلم النحو واللغة ، والجبر ، والطب ، والهندسة " .

وقبول الأشاعرة بهذا المنطق الأرسطي في الموضوعات المتعلقة بالعقليات ، لا يعني أنهم تخلوا عن المنطق التمثيلي ، إذ بقي هذا المنطق في كثير من الأحيان ، العمدة في القضايا المتعلقة بالسمعيات . ونجد المتأخرين منهم أمثال " الفخر " يمزجون بين لفظي النظر والاستدلال ، فيقسمون الاستدلال إلى استدلال بالعام على الخاص وهو القياس، أو الاستدلال بالخاص على العام وهو الاستقراء . وغاية هذه الحركة اقتناص الحد الأوسط الذي به يكون تحويل المجهول إلى معلوم .

ج- النظر وجريان العادة

وكان شأن فهم الأشاعرة للتلازم أو الاقتران بين النظر والعلم ، هو شأن فهمهم لمبدأ السببية . فالعلاقة بين السبب والمسبب تتم بمجرد جريان العادة ، والله يتولى عملية التأثير بينهما . ولهذا ، فإن المعرفة تعقب النظر الصحيح بطريق جريان العادة ؛ فالله تعالى يخلق النظر ، ثم يخلق بعده علما يعقبه . وتكون الصلة بين النظر والعلم مجرد علاقة " عادية " بالنسبة إلينا أو مجاورة من دون أن يؤثر النظر في وجود الآخر .

وفي النهاية ، إن الاقتران الضروري الذي أثبته " الجويني " ، والصلة العقلية التي وضعها " الغزالي " بين النظر والعلم ، والعقوب الذي تصوره " الفخر " في الربط بين النظر الصحيح والعلم السبب في ذلك هو الله ، وليس العقل الإنساني . وكل علم يحصل للإنسان عن حوادث الكون هو علم مخلوق لله ، ومع احترام هذه الخلْقية الربانية، هكذا ، يكون النظر علة مُعَدَّة لحصول

العلم وليس علة مؤثرة . والواقع أن الله في حال التركيب بين الطرفين ، لا يخلق الأول بدون الآخر لأن هذا مستحيل ما دام النظر والعلم أمرين متضايفين وكذلك القول في العلاقة بين العرَض والجوهر : فإن بينهما تضايفا .

نظرية الوجود والإلهيات أو مبحث الانطولوجيا والألوهية

وبعد تمهيداتهم الإبستيمولوجية ، ينتقل الأشاعرة إلى مباحثهم الإنطولوجية والإلهية ليردوا على آراء الفلاسفة اليونان . ومن تبعهم في ذلك ، كـ" الفارابي " و" ابن سينا " و" ابن رشد " [1] . القائلين بقدم العالم .

ومن التساؤلات التي تتبادر إلى ذهن الباحث المسلم في مجال مبحث الوجود والإلهيات :إذا كان الله تعالى عندما يريد أن يخلق شيئا ، يقول له كن فيكون ، فماذا يعني بالشيء ؟ هل طبيعته مادية أومعنوية ؟ وهل هذا الشيء هو شيء فعلا أو لاشيء؟ وبتعبير المتكلمين ، هل الخلق بدأ من العدم أو من المعدوم ؟ وهل هو خلق أو كوْنٌ يفيض من ذاته ، كما يقول الأفْلُوطِينِيُّون المحدَثون ؟

للرد على هذه الأسئلة ، يتعين علينا قبل كل شيء أن نعرض آراء الفلاسفة ، والمعتزلة في مسألة طبيعة العالم ، ونشفع كل عرض بنقد الأشاعرة له . ومنطلق تساؤلاتهم : هل العالم حادث مخلوق أم هو قديم أزلي ؟

I- بين قدم العالم وحدوثه

أولا : رأي الفلاسفة (قدم العالم)

يرى " ديمقريطس " (460-370 ق.م)أحد فلاسفة اليونان أن الوجود لا يخَرُج من اللاوُجود ، ومن ثمة ، فإن الذرات [2] [أو الجواهر] قديمة وهي لا تخضع لفناء ، فهي دائمة من

---

[1]- يفسر "ابن رشد"الخلق بأنه خلق من شيء ، فهو تحوّل الشيء من القوة إلى الفعل ، ومن المادة إلى الصورة ، وبذلك يعتمد على نظرية "أرسطو" في الصورة والمادة الأزليتين .(د. سعد الدين السيد صالح ، قضايا فلسفية في ميزان العقيدة الإسلامية ، ص ، 204) .

[2]- مذهب الذرة أصوله يونانية (عن "ديمقريطس" و"أبقور") وهندية ؛ و"أبو الهذيل العلاف" استخدمه ملحقا للعقيدة في قدرة الله الكلية ؛ واستخدم فكرة الذرة (المونادة) في العصر الحديث ، الفيلسوف الألماني "ليبنتز" .

حيث إن الوجود دائم ولا ينتهي إلى اللاوجود . إنها متحركة بذاتها أزلية أبدية ، لا متناهية العدد ، وغير قابلة للقسمة ، تتحرك تحركا ذاتيا ، يصطدم بعضها ببعض لتصنع الأشياء بالصدفة . وهي بسبب اختلافها وحركتها على هذا النحو ، تكون علة لكون الأجسام .[1]

ويذهب فلاسفة اليونان الطبيعيون إلى أن العالم يرتد إلى جوهر مادي واحد هو الماء أو الهواء أو النار أو التراب . ويضيف الفلاسفة العقليون فكرة الجوهر العقلي كما فعل " سقراط " و" أفلاطون " و" أرسطو " ، أي أن الجوهر هو المعنى الكلي . موجودا كان في العقل كما يقول " سقراط " (الأجناس والأنواع) أو موجودا في عالم المثل كما يقول " أفلاطون " ، أو في عالم الواقع كما يرى " أرسطو " (الهيولى جوهر واحد مادي محسوس) .. وعلى أساس أزلية الجوهر أو الهيولى ، كما يسميها " أرسطو " (384-322 ق. م) ، يقول الفلاسفة اليونانيون بقدم العالم وعدم تناهيه .

ولتفسير عملية الخلق ، وتعليل صدور الكثرة (العالم)عن الواحد الأول ، تصوَّر نظاما دائريا ينطلق بالعقل الأول الذي يصدر عن (المحرك الأول) وهو الله ، ثم تنحدر منه تسعة عقول أخرى تساهم في تزايد خلق الموجودات إلى غاية ظهور كل أفراد العالم ، وذلك على أساس أن لكل عقل منها ، مهمة محددة في الخلق . ومن صفات الحركة الدائرية أنها سرمدية لا بداية لها ولا نهاية . ويوضح " أرسطو " ، تسلسل مراحل الخلق بقوله : إن أول حركة جاءت من المحرك الأزلي الأول (الذي لا يتحرك) ، قد حدثت عندما اكتملت[2] في الأزل ، شروطُ فاعلية المحرك ؛ ولهذا ، تعينَّ صدور الحركة الأولى الأزلية بالضرورة ، وإلا تعطلت الصفات عن التأثير وظهور الأثر . وفي هذه الحالة ، فالفعل الرباني الأول الذي وقع ، كان سببا في وجود العالم منذ الأزل . وما حدث عن مصدر **أزلي** ، لا بد من أن يكون **أزليا** بالضرورة .

لقد أوحى النظام الدائري الذي تصوره "أرسطو" لتفسير عملية " الخلق "لـ ." أفلوطين " المصري ، وبعده " ابن سينا " ، بنظرية الفيض . وملخصها أن العالم صدر عن الله تعالى تلقائيا ودون قصد منه ، صدور الأنوار عن منبعها . وذلك لأن الله كامل من كل وجه ، وكل موجود

---

[1]- انظر أحمد أمين وزكي نجيب محمود ، قصة الفلسفة اليونانية ، ط. 4 ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، 1958 ، ص ، (73-81) .

[2]- أي عندما يدرك المحرك الأول مبلغه من الكمال .

يصل إلى كماله (يفيض)، وهكذا ، فالموجود الكامل يفيض دائما ليجود بموجودٍ أدنى منه . فمن تعقله لذاته تعالى ، صدر عنه كل ما ينطوي عليه الكون .

ثانيا : مناقشة الأشاعرة للفلاسفة (حدوث العالم)

يؤكد الأشاعرة أن الله يخلق الأشياءمن العدم ، ويحيطها بعنايته ، وهي لكونهِا مخلوقة ، فلا أزلية لها ، ولا أبدية ، ولا طاقة لها في التحرك بالذات ، ولا صدفة ، ولا فيض . ومن هنا ، فإن العالم ليس قديما ، ولا يتحرك بالوسائط فالواحد لا يَصدر عنه إلا الواحد ، والله تعالى واحد من كل الوجوه ، ومن ثمة فلا يصدر عنه مباشرة إلا واحد. وإرادته تعالى لا حدود لها : فإذا أراد إيجاد شيء مما في علمه الأزلي ، فإنما يقول له كن فيكون . ويؤكد " الغزالي " أن هؤلاء الفلاسفة يعزلون مالك الملك من التصرف في ملكه وملكوته ، تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا . إنه لا مانع من جهة الشرع في القول بصدور العالم المتكثر عن الله الواحد بالفعل المباشر ،كما أنه يفعل ما يشاء ويحكم بمِا يريد ، ويخلق المختلفات والمتجانسات كما يريد وعلى ما يريد . [1]

وإيمان الأشاعرة بمبدأ السببية ، جعلهم يهتدون مباشرة من فعل الخلق (وهو العالم) إلى إثبات الخالق الحي (وهو الله) وليس من السبب الأول الذي يحرك الأشياء دون أن يتحرك ، ويتخطون بذلك الطابع المادي الذي يتميز به الفكر الفلسفي . إن التوحيد الإلهي في الإسلام ، مفهوم مغرِق في التجريد والتنْزيه عن الحس والمحسوس ، بالقياس إلى سائر مفاهيم الألوهية لتي تُقدمها الديانات الأخرى . فعندما يقول الله تعالى: ﴿ الله نور السموات ﴾ ، [2] فلا ينبغي أن نتصور هذا النور كما ندركه نحن البشر . فهو نور ليس كمثله شيء . والمشكلة التي يرفضها الأشاعرة بشدة ، هي تلك التي نشأت عندما أراد هؤلاء الفلاسفة المساواة بين الخالق والمخلوق أو بين الله والعالم في الأزلية .

ومن حججهم الفلسفية في ذلك ، أن الموجودات قسمان : واجب وممكن ؛ فالله تعالى هو الواجب بذاته ، وباقي الموجودات كلها هي ممكنة بذاتها واجبة بغيرها . والواجب بذاته هو الموجود الذي يلزم من فرض كونه غيرَ موجود محالٌ ، وهو لا يحتاج في وجوده إلى علة ، لأنه لو كان محتاجا إليها ، لأصبح ممكنا بذاته ، واجبا بغيره ، وهذا محال لكونه إلها . وأما العالم . وهو ما

---

[1]- نوران الجزيري ، قراءة في علم الكلام ، الغائية عند الأشاعرة ، ص ، 61 .

[2]- النور ، 35 .

سوى الله . فهو ممكن بذاته أي يتساوى وجوده وعدمه ، ويفتقر إلى علة وجودِ ه ترجح وجودَ ه على عدمه ، والحق هو أنه لا مرجِّح إلا الله تعالى .

وبغرض إثبات حدوث العالم ، استثمروا نظرية " الجوهر الفرد " بشكل مختلف تماما عن سابقيهم ؛ فأثبتوا الأعراض[1] ثم أقرّوا بحدوثها ورتبوا عليها حدوث الجواهر، لأنها لا تنفك عن الأعراض الحادثة ، وطالما كان العالم حادثا ، فلا بد له إذن ، من محُدث . وفكرة الجوهر الفرد ، نظرا إلى ارتباطها في الأصل ، بتقرير تناهي أجزاء العالم ، فهي تعد أيضا ، ومع الأشاعرة ، دعامة للقول بالحدوث ، وذلك في مقابل فكرة الهيولى والصورة الأزليتين عند الفلاسفة .

ولقد رأى الأشاعرة في هذه النظرية حجة يحتجون بها للدفاع عن قولهم بحدوث العالم . فالله هو الذي يتدخل بقدرته ليهب لتلك الذرات تماسكا لتأتلف وتكون أجساما . كما أن تلك الجواهر لا تكون منفكة عن الأعراض ، وتلك الأعراض لا تبقى زمانين إذ أن العرَض[2] يعدَم ويخُلق في كل لحظة بالقدرة الإلهية إذن ، فبقاء الجواهر الفَرْدة مرهون بتدخل القدرة الإلهية في كل لحظة لِ تخُلَق تلك الجواهر والأعراض خلقا متجددا . فاستمرارية الوجود لمكوّنات العالم ، لا تكون أيضا ، إلا بالقدرة الإلهية كما أن تماسكها لم يكن إلا بها . فالله يستطيع في كل لحظة ، أن يحطم هذه " الاستمرارية " ، فيبدل عرضا بآخر . وتقع حينئذ " المعجزة " وهي ليست إلا "خرقا للعادة " ولا سببية قطعية ، بل سابق ولاحق فقط .

---

[1]- إن للقرآن الكريم أثره في تدعيم مصطلح العرض ، فقد ورد في القرآن في نحو قوله تعالى ﴿قالوا هذا عارض ممطرنا﴾ (الأحقاف ، 24) وقوله تعالى ﴿تريدون عرض الدنيا﴾ (الأنفال ، 67) فسمي المال عرضا ، لأنه إلى انقضاء وزوال ، ومن هنا سميت الأعراض أعراضا ، لأنها لا لبث لها . (الأشعري ، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، ج . 2 ، ط 1 ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، 1950 ، تعليق ، ص 57) .وهذا يدل على أن المتكلمين وهم في مواجهة الفلسفة اليونانية ، كانوا متسلحين بسلاح العقيدة .

والعرَض لغة ، حال معينة تعرض بشيء بعد أن لم تكن موجودة به .يطلق العرض في لغة العرب، على الشيء إذا ظهر وبدَا ولم يدم، وعلى هذا فهم يطلقونه على معان متعددة ، على نحو أن يطلق على الأمر الذي يعرض للمرء من حيث لا يحتسب أو ما يثبت ولا يدوم أو على ما يتصل بغيره ويقوم به أو على ما يكثر ويقل من متاع الدنيا . ويبدو أن المتكلمين قد استمدوا معنى العرض من أحد هذه المعاني اللغوية . (محمد صالح محمد السيد ، مدخل إلى علم الكلام، ص ، 296) .

[2]- تعتبر فكرة الجوهر أساس الفلسفة ؛ والجوهر في أبسط معانيه هو ماهية الشيء ووجوده . فهو مبدأ الأشياء وأساسها . والجوهر منه ما هو مادي محسوس وجزئي متغير وهو موضوع علم الطبيعي ، ومنه ما هو عقلي مفارق وكلي ثابت وهو موضوع علم ما بعد الطبيعة ، ومنه ما هو ذهني متصور ، ومَقولُه على رأس المقولات العشر وهو موضوع علم المنطق . (د. سعد الدين السيد صالح ، قضايا فلسفية في ميزان العقيدة الإسلامية ، ص ، 169) .

ولِ تَ بْ يِين تناهي الأشياء التي خلقها الله تعالى ، يضرب " الباقلاني " في " التمهيد " مثال الفيل والنملة ، قائلا لو"كان انقسام الجسم لا نهاية له لِ مَ ا في الفيل، وما في الذرة (النملة) من أجزاء ، فلم يكن أحدهما أكبر من الآخر ؛ وهو خلاف ما نشاهده " [1] . وفي تعليقه على هذا الموضوع ، قال " الجويني " : إذا نظر الناظر إلى جسم صغير وجسم كبير ، فيعلم اضطرارا أن أحدهما أكبر من الآخر ، وسبب التفاضل في الحجم بينهما ، إما أن يرجع إلى كثرة الأجزاء ، وإما أن لا يرجع إليه ؛ فإن رجع إلى كثرة الأجزاء ، فقد بان تناهي الجسم ، إذ لو كان كل واحد من الجسمين غير متناهي الأجزاء لما تُصُوِّر كونُ أحدهما أكثر أجزاء من الآخر . فلو كان أحدهما أكثر أجزاء ، لكان الثاني أنقص أجزاء ووضوح ذلك يُغني عن تقريره . [2] .

إن قدم العلة لا يستتبع قدمَ المعلول إلا إذا كان المعلول من شأنه أن يصدر عن علته صدورا ضروريا ، ولا يكون هذا شأنه إلا إذا تكافأ مع العلة وليس بين العالم المتغير والله الثابت تكافؤٌ ، وليس العالم ضروريا لله . [3]

II- بين العدم والمعدوم

أولا : رأي المعتزلة في الخلق : من المعدوم لا من العدم

تمسك المعتزلة في هذه المشكلة ، بنظريةٍ تقول إن الله خلق العالم انطلاقا من "المعدوم". [4] ويقصدون بهذا المفهوم الشيء المعنوي أو الاعتباري الذي لا هو موجود ولا هو لا موجود . هناك فرق بين الخلق من العدم والخلق من المعدوم : فالأول يعني أن ما لم يكن أصبح كائنا أو موجودا .

---

[1]- د. عبد المحسن عبد المقصود محمد سلطان ، فكرة الزمان عند الأشاعرة ، ص ، 99 .

[2]- الجويني ، الشامل ، ص ، (51-52) .

[3]- عبد المحسن عبد المقصود ، فكرة الزمان عند الأشاعرة ، ص ، 37 .

[4]- فكرة الإمكانلدى المعتزلة ، تعني إذا كان الحادث هو ما كان معدوما ثم صار موجودا ، فإن وجوده قبل أن يُوجد ، إما ممكن أو محال . وباطل أن يكون محالا ، لأن المحال لا يوجد قط . إذن ، فهو ممكن أي يجوز أن يوجد أو لا يوجد .فإذا وجد ، فهو لم يو جد لأنه واجب لذاته ؛ بل وُجد لأنه افتقر في وجوده إلى مرجح حتى يتبدل العدم بالوجود . [وفي غياب المرجح وهو الله] ، لا يوجد الوجود الممكن .

ويُعد "الشحام" أول من أحدث القول بأن المعدوم شيء وذات وعين ، وأثبت له الخصائص المتعلقة في الوجود مثل قيام العرض بالجوهر وكونه عرضا ولونا ، وكونه سوادا وبياضا وتابعه على ذلك أكثر المعتزلة فيما يقول "الشهرستاني" (نهاية الأقدام في علم الكلام ، مكتبة المصطفى الإلكترونية ، بدون تاريخ .ص ، 151) والرازي (المحصل ، ص ، 37). ويمكن أن نعد من أعلام هذا الاتجاه"عبّادبنَ سليمان" و"الجبائي"وابنَه "أبي هاشم" و"الخياط"الذي تطرف في إثبات شيئية المعدوم وما يتعلق به من صفات حتى أُطلق عليه وعلى أتباعه لقب " المعدومية " . انظر المعدوم والمعدومية ، الشهرستاني ، نهاية الأقدام ، ص (59-68) .

وأما الثاني وهو الخلق من المعدوم ، فيعني أن ما كان على نحو ما ، أصبح كائنا على نحو آخر . فالعدم هو الممتنع ؛ والمعدوم هو الممكن الثابت الذي يجوز أن يوجد . فوجوده ليس عينيا واقعيا بل وجودا ذهنيا .

ويفرق المعتزلة بين المعدوم الممكن من جهة ، وما هو مستحيل ، من جهة أخرى: فالمعدوم الممكن تقديرُ ثبوته جائز ، ولا يجوز ذلك في المستحيل . والمعدوم في تصورهم المنطقي ، معلوم وكل معلوم متميز . فالمعدومات الممكنة متميزة ، وكل متميز ثابت .

ويؤكد " الجاحظ " بأن " الشيء هو المعدوم " ؛ ويتبعه " الجبائي " بقوله : "القول بالشيء هو سمة لكل معدوم ، ولكل ما أمكن ذكره والإخبار عنه " . [1] ولتصديق مفهوم الشيء ، يستدل المعتزلة بآيات قرآنية منها :

قوله تعالى : ﴿ليس كمثله شيء﴾، [2]وهي آية تفيد التنْزيه المطلق لله تعالى ؛ و﴿ولا تقولَنَّ لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله ﴾[3] وكلمة الشيء هنا ، تعني المعدوم قبل انتقاله إلى الوجود من طرف مشيئة الله ؛ و﴿وسع ربي كل شيء علما﴾[4]، و﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون...﴾[5] وكلمة الشيء هنا المقصود بها، الموجودات العينية ، والموجودات الذهنية ، على حد سواء ، وهو ما يسميه أهل الاعتزال بالمعدوم ، والمعدوم عندهم هو المعلوم . أما الآية التي ركزوا عليها في تدعيم هذه الفكرة ، فهي قوله تعالى : ﴿إن زلزلة الساعة شيء عظيم﴾؛[6] وهي آية تعبر عن علمه تعالى بيوم القيامة ؛ والقيامة إذا كانت " معدومة في الماضي وفي الحاضر " ، فهذا لا يعني أن الله لا يعلمها أزليا ويقيمها متى شاء .

ويُفهَم من مذهبهم هذا ، أن الله خلق العالم على مرحلتين :خلقٌ قديم لعالم المعدومات عن طريق علمه وقدرته ؛ وخلقٌ لعالم الأعيان عن طريق الأحداث التي تنتقل به الأشياء من حالتها الثبوتية الشيئية إلى حالتها الجسمية العينية . وهم بذلك يبررون أصل التوحيد حيث يميزون بين

---

[1]- نقلا عن محمد صالح محمد السيد ، مدخل إلى علم الكلام ، ص ، 323 .
[2]- الشورى ، 11 .
[3]- الكهف ، (23-24) .
[4]- الأنعام ، 80 .
[5]- النحل ، 40 .
[6]- الحج ، 1 .

ماهية الله وماهية العالم ، وكذا يحرصون على توحيد الذات والصفات ونفي التعدد والتغير عن الذات الإلهية ، وتجنب مشكلة الانتقال المفاجئ من الواحد إلى الكثرة ، من الله الواحد إلى العالم المتكثر .

وممن تأثر بنظريتهم في المعدومات ، الفيلسوف الصوفي " ابن عربي " في قوله : "بِالأعيان الثابتة " ، والتي كان كثيرا ما يصفها بأنها أمور عدمية أو أنها معدومات يقصد بها الحقائق والذوات والماهيات ، كما كان يقصد بثبوت وجودها العقلي أو الذهني . ويستخدمها " ابن عربي في" تفسير الوجود بالقول بأن الله أبرزَ الأشياء من وجودٍ علمي إلى وجود عيني ، وذلك بالتجلي الإلهي الدائم الذي لم يزل ، ولا يزال يظهر الحق في كل آن فيما لا يحُصى عددُه من الصور .[1]

ثانيا : مناقشة الأشاعرة للمعتزلة (من العدم . أي لاشيء . يتم الخلق)

إن نظرية المعدوم التي اعتمد عليها المعتزلة ، يترتب عنها القولُ بقدم العالم والإقرارُ بقديمْين : الله والشيء المعدوم ، والقولُ بِعدم الاكتراث بنفاذ المشيئة الإلهية المطلقة ؛ وهي نظرية لا تختلف عن فكرة الهيولى التي اشتهر بها " أرسطو " .[2]

إن هذه النظرية المعتزلية تتشابه في معناها ، وفي عواقبها مع مفهومي الوجود بالقوة والوجود بالفعل الأرسطيين ؛ وفي هذا السياق ، يؤكد " الشهرستاني " أن هذين الوجودين مستخلصان من فكرة الهيولى التي تتحول من القوة إلى الفعل بحلول الصورة فيها وتلمّح إلى أن الخلق هو عبارة عن خلق الشيء من شيء قديم . وهذا يعني أن العالم ليس حديثا ، وليس مخلوقا من العدم . والقول بالكمون أي " خروج الأشياء بعضها من بعض "يُثبِت لدى المعتزلة . والفلاسفة قبلهم . فكرة قدم العالم.

وهذا مروق عن الدين ، فضلا عن انزلاق قولهم بالوسائط التي تتخلل عملية الخلق بين الله تعالى وخلقه ، مثل الكمون والتوليد والطبائع . فالعدم هو عندهم بمثابة مادة أولى. وبذلك ، فإن عملية الخلق ليست سوى الانتقال بالمعدوم الممكن من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل ، دون أن

---

[1]- محمد صالح محمد السيد ، مدخل إلى علم الكلام ، ص ، (330-331) ، عن أبي العلا عفيفي ، الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات في مذهب **المعتزلة ، ص ،** 209-210 .

[2]- وكذا "أفلاطون" حين أثبت المعتزلة المعدوم شيئا .

يرجح الله هذا الوجود الفعلي ويمنحه ماهيته . هذا فضلا عن أن معنى الشيء عند الأشاعرة ، هو الموجود ، والموجود هو الشيء ، وما لا يوصف بالوجود ، لا يوصف بكونه شيئا .[1]

وهذا الموقف الأشعري لا يبتعد عن مذهب الواقعيين القائلين بأن الشيء يفيد وُجود الموضوع وجودا عينيا واقعيا ، خلافا لمذهب العقليين الذين يعتبرون وجود الموضوع وجودا ذهنيا كما ذهب إلى ذلك المعتزلة والحق أن ماهيات الأشياء أو تمايزَها في العقل ، لا يستدعي عندهم ، كونهَا موجودة وجودا بالقوة أو بالفعل .والإصرار على هذا الزعم لدى المعتزلة يؤدي إلى إثبات قديمْين : الله والشيء المعدوم. وهذا المفهوم لمعنى المعدوم عند المعتزلة يتعارض تماما مع القول بالحدوث والخلق من لاشيء . فإذا كان الخلق عند الأشاعرة خلقا من العدم (أي من لا شيء) ، فإنه عند معظم المعتزلة ، كان خلقا من المعدوم (أي من شيء اعتباري) .

ويؤكد الأشاعرة إيمانهَم بنفاذ المشيئة الإلهية بشكل مطلق وشامل ، سواء كان على مستوى الأشياء أو على مستوى البشر في أفعالهم السلوكية منها والذهنية . وما يبدو ضروريا في العلاقات بين الأشياء ، ما هو في الحقيقة إلا مجرد عادة ، ألِفها الإدراك البشري .

وإثبات المعدوم في رأي " الفخر الرازي " هو الذي يتنافى مع أن يكون للقدرة تأثير فيه الْبَتَّةَ ، فكيف يكون كونه مقدورا ، يعني أنه ثابت في حال العدم .

ويرى الأشاعرة في النهاية ، أن المعتزلة . بتأثير من الفلسفة الأرسطية والأفلاطونية الحديثة وبزعمهم أن الشيء كان في حال عدمه شيئا ، كما أن الجوهر كان في حال عدمه جوهرا . سقطوا في القول بقدم الجواهر والأعراض ، ومن ثمة قدم العالم .

مباحث أخرى حول : السببية ، والحرية ، والصفات الإلهية ، والزمن ، والغائية

تطرق الأشاعرة لبعض الموضوعات التي تعالجها الفلسفة والتي لها علاقة بعقيدة التوحيد .

---

[1]- نوران الجزيري ، قراءة في علم الكلام ، الغائية عند الأشاعرة ، ص ، 320 . يشرح "الباقلاني" لماذا يذكر "المعلوم" لا "الشيء" : فإن المعدوم ليس شيئا ، مع أنا يمكن أن نعلمه . كتاب تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل ، القاهرة ، 1949، باب الكلام في حقيقة العلم ومعناه ، ص 5 .

وتساءلوا : هل العلاقة بين السبب وآثاره هي علاقة ضرورية لا بد من أن تحدث حتميا ؟ وهل العبد المكلف مختار في أفعاله ، وليس مجبر ًا ما دام الله تعالى يحاسبه؟ وهل الحديث عن صفات الله تعالى ، لا تخرجنا عن وحدانيته تعالى ؟ وماذا عن الزمان الحادث وقدمه تعالى ، والأبدية والفناء والبعث والخلود ؟ وأخيرا ، كيف نعلل وجود الشر ، فهل يريده الله ، وهل يلطف بعباده ، وهل يحتاج إلى غائية ؟

I- السببية

أولا : الفلاسفة والمعتزلة ، من السبب إلى أثره

يذهب الفلاسفة في مسألة السببية . وعلى رأسهم " أرسطو " . إلى أن الله تعالى يؤثر في الأشياء عن طريق الوسائط أو العلل ، وأنه يحكم العالم بقانون ثابت لا يتغير . ويعنون بهذه العلل ، مبادئ الجوهر الجسماني الأربعة : العلة المادية ، والعلة الصورية ، والعلة الفاعلة ، والعلة الغائية . ومن هنا ، فإن التأثير فيما بين الأشياء ، يخضع لحتمية ضرورية مطلقة . وعلى هذا الأساس ، لا بد من حصول الاحتراق مثلا، عند ملاقاة النار لشيء يقبل الاحتراق ، وحصول التبريد عند ملامسة الثلج . والعلة قد تؤثر بطبعها على الشيء على مستوى المعاينة الحسية ، ككون الماء يطفئ النار ؛ وقد تؤثر على شيء كامن في داخلها ، فيخرج أو يتولد الأثر الكامن في العلة ، كصدور الزبد عن اللبن .

ويميز الفلاسفة ومن ذهب مذهبهم أمثال المعتزلة ، بين التولد والكمون . فالتولد هو أن يخرج الجسم عينيا من جوف جسم كما يخرج الجنين من بطن أمه[1]، أو يترتب شيء على شيء آخر، كأن يتسبب صراخ شخص متألم في إزعاج شخص آخر . وأما الكمون فهو استتار الشيء عن الحس ، أو قابلية الشي (ل ...) ؛ ويوضح "أرسطو " المفهوم بهذا المثال ، وهو أن الصورة الكامنة في الهيولى يحركها المحرك الأول وهو الله ، فتخرج من حالة القوة (أو حالة الكمون) إلى حالة الفعل (أو حالة الظهور) .

والكمون أنواع :

-كمون اختناق مثل كمون الأكسيجين و الهدروجين في الماء ؛

- وكمون العناصر المتضادة ، مثل كمون النار والهواء والماء والتراب في جسم الإنسان ؛

---

[1]- نوران الجزيري ، قراءة في علم الكلام ، الغائية عند الأشاعرة ، ص ، 43 .

- كمون ما هو بالقوة مثل كمون شجرة الزيتون في النواة ؛

- كمون قابلية شيء لشيء آخر ، كقابلية الذرية في بني آدم .

ويلخص بعض المعتزلة ، نظرية العلية ، في أن الله طبع الأجسام بطباع ، فطبع الحجر على الارتفاع عند الدفع ، وإذا بلغت قوة الدفع مبلغها عاد الحجر إلى مكانه بالطبع .

ثانيا : الأشاعرة وجريان العادة

وفي مقابل هذا المذهب ، أبدع الأشاعرة نظرية جديدة تتكفل بنقد الفلاسفة والمعتزلة في مسألة السببية بوصفها واسطة بين الله تعالى والأشياء ، وتتولى تصحيح انزلاقاتهم وتقديم التصور الجديد في القضية . وهو تصور أوحى للمفكرين بعدهم بإبداع تصورات فلسفية طريفة تؤيد عدم مطلقية الحتمية التي تنظم الكون .[1]

ويعتبر " الغزالي " أول من أبدع تفسير العلاقة " السببية " بين الظواهر ، عندما أدخل مفهوم العادة ؛ فعلاقة شيء بشيء لا تشهد بأن لأحدهما تأثيرا في الآخر ، وإنما هي تجري بحسب مجرى العادة . فوقوع الاحتراق عند ملاقاة النار ، وخلق الإنسان من النطفة هي أشياء من فعل الله تعالى لا من فعل النار ، ولا من فعل الأب ، ولا من طبيعة النطفة .[2] ويقول : إن الوجود عند الشيء لا يعني الوجود به . و"نحن لا نريد بالسبب إلا المرجِّح"؛ ولا مرجّح إلا الله . وهكذا ، لم يعد مفهوم المرجح يؤخذ بمعنى العلة الأرسطية .

إن القول بضرورة العلاقة بين العلة والمعلول يؤدي إلى إمكان الاستغناء عن الخالق ما دامت الأشياء تؤثر بطبعها طبقا لحتمية هذه العلاقة . وبحكم هذه الضرورة ، تخضع الإرادة الإلهية لسلسلة الأسباب والمسبَّبات . وهذا مذهب يقضي على القول بالمعجزات ، لأن المعجزات خرق للسنن الكونية ، وهو مستحيل طبقا لحتمية العلاقة بين العلة والمعلول . ولهذا يصرح " الجويني " أنه لا علة ولا معلول عندنا،إن علاقة الله بالعالم هي علاقة الخالق المُحدث بالإرادة المختارة ، فلا لزوم ولا ضرورة تحمله على الفعل. وعند هذا الموقف الأشعري ، تسقط نظرية العقول المفارقة ، ونظرية الفيض الأفلُوطِينية .

---

[1]- ومن هؤلاء المفكرين ، الفيلسوف الأيقوسي "دافيد هيوم" (1711- 1776) صاحب الفلسفة التجريبية للمعرفة ، والمفكرون الفيزيائيون الألمانيون أمثال "ألبير آينشطاين" (1879- 1955) صاحب النظرية النسبية ؛ و"ماكس بلاك" (1858-1947) و"أرنير هايزنبارغ" (1901-1976) صاحبا نظرية اللاحتمية .

[2]- نوران الجزيري ، قراءة في علم الكلام ، الغائية عند الأشاعرة ، ص ، 96 .

أما الكون أو الحدوث فما هو إلا تغيرٌ في الجوهر ، وليس حدوث شيء من لا شيء . ويفسر " الفخر " هذا الكمون بما يلي : إنه " عبارة عن حصول الجوهر في الحيز . ويندرج تحت الكون أربعة أشياء : الحركة وهي عبارة عن الحصول في حيز بعد أن كان في حيز آخر ؛ السكون وهو عبارة عن حصول الجسم الواحد في حيز واحد أكثر من زمان واحد ؛ الاجتماع وهو عبارة عن حصول المتحيّزيْن في حيزين بحيث لا يمكن أن يتوسط بينهما ثالث . الافتراق وهو عبارة عن حصول المتحيزين في حيزين يمكن أن يتوسط بينهما ثالث .[1] وعلى أساس نظرية الجوهر الفرد لدى الأشاعرة ، يَبطل تأثير الطبيعة في الخلق . ومن ها ، نستنتج أن المرجّح الأول في كل شيء هو الله . وأن العلل مهما كانت طبيعتها ، وعلى الرغم من وجوده عند معلولاتها ، إلا أنها لا تؤثر بطبعها ، بل بقدرة الله الذي بإمكانه أن يسلبها خاصية التأثير متى شاء .[2]

وكذا ، يرُجِع العقليون الترابط بين الأفكار إلى قانون تداعي المعاني ، بالتشابه أو التجاور الزماني أو المكاني أو بالعلاقة العلية. و بهذا ، فُسرت المبادئ المسلمة (Postulats) التي ظن العقليّون أنها فطرية وعامة ، تصدق في كل زمان ومكان .ومن ذلك ، أنه اعتُبر قانون العلية ، مجرد عادة ذهنية ، تنشأ عند الناس ، كلما رأوا حادثتين مطردتي الوقوع أو متتابعتين ، ترتَّب على هذا عندهم ، اعتقادٌ بأن اللاحق يعقب السابق ، ويتمثل هذا الاعتقاد في ميل الإنسان إلى أن يتوقع حدوث لاحقٍ متى وقع سابقٌ عليه ولا يعقَل أن تُعرف رابطة العلية بالاستدلال العقلي ،

---

[1]- عن د. عبد المحسن عبد المقصود ، فكرة الزمان عند الأشاعرة ، ص ، 115 .

[2]- يقول أحد فلاسفة العلم المعاصرين : " إن ما يسمى بالعلية ، ليس إلا ملاحظة حدوث تعاقب معين وتكرار حدوثه في الماضي ؛ أما أن هذا التعاقب سيستمر في المستقبل ، فهذا ما يستحيل أن نجَزم به ، وإنما هو موضوع للاعتقاد أو الإيمان ، نعبر عنه بمفهوم الاحتمال " . (قصور العلم ، ص ، 5 ، د. يحي هاشم) . لو حدثت الظاهرة (أ) فإنه يحتمل أن تتبعها الظاهرة (ب) [د. سعد الدين السيد صالح ، قضايا فلسفية في ميزان العقيدة الإسلامية ، ص ، 195 .]

يقول "دافيد هيوم" (1711-1776)، الأب الروحي للمذهب التجريبي : لا شيء من الأفكار"يستطيع أن يحقق لنفسه ظهورا في العقل ما لم يكن قد سبقتْه ومَهَّدتْ له الطريقَ انطباعاتُ مقابلة له ". ويقول أيضا ، العادة "هي المرشد العظيم للحياة البشرية؛ فهذا المبدأ وحده هو الذي يجعل خبرتنا ذات نفع لنا، ويتيح لنا أن نتوقع في المستقبل سلسلة من الحوادث شبيهة بسلسلة الحوادث التي ظهرت فيما مضى؛ وبغير تأثير العادة ، نكون على جهل تام بكل أمر من أمور الواقع " . وأنه لا يعترف بوجود اقتران ضروري بين الظواهر لأن المشاهدة لا ترينا وجود قوة خالقة تنتقل من العلة إلى المعلول . فكل ما هنالك هو أن الحوادث يتلو بعضها بعضا. وليس بينها سوى تعاقبٍ ثابت. وبذلك ينقل فكرة العلية من معانيها الأرسطية إلى معنى التتابع المجرد بين السبب والمسبب أي التتابع الذي لا يعني شيئا أكثر من أن السبب سابق لمسببه فيما دلت عليه التجربة (العادة) ، وقد كان يمكن عقلا أن يجيء الترتيب على صورة أخرى لكنه جاء هكذا . (ج. بوقلي حسن ، قضايا فلسفية ، ص ، 469) .

إذ لا يمكن استنتاج معنى المعلول من معنى العلة ؛ وهل كان في وسع امرئ أن يستنتج بعقله من نظرته إلى الماء أنه جسم مركب وأصل الحياة ؟

ومن هنا ، وجب استبعاد الفكرة الميتافيزيقية الساعية إلى الوقوف على مصدر السببية في الكائن ذاته .

II- الحرية

لا شك في أن البحث في مسألة الحرية ، يرتبط بمجال الفلسفة ؛ وهو مجال يتفاعل فيه البعد الميتافيزيقي مع البعد الأخلاقي والإنساني ويصبح من الصعب الفصل بينهما.[1]

ولنا أن نتساءل ، هل الإنسان حر في اختيار أفعاله أم مقيَّد ؟ وهل في حالة اعتباره حرا طليقا ، ألا ينافس اللهَ تعالى في الخلق ؟ وينال من مشيئته تعالى الشاملة ؟ وهل في حالة اعتباره مُقيَّدا لا إرادة له ولا قدرة ، ألَمْ يكن عرضة للظلم ، إذ يحاسَب على أفعالٍ ليس له فيها مسؤولية ؟ إن القول بأحد المذهبين ، يُسقطنا حتما في التناقض : إذ يترتب على مذهب الحرية نفي القضاء الرباني وقدرِه ؛ ويترتب على القول بالجبر ، رفع التكليف والمسؤولية عن العبد بحيث لم يعد بين هذا العبد والكائنات غير المكلفة ، فرق يذكر .

أولا : موقف المعتزلة من الحرية

يقيم المعتزلة موقفهم هذا على أساس العدل الإلهي من جهة ، وكون الله تعالى يقضي بما خلقه من أسباب ، من جهة أخرى . إن الله ليس بظلام للعبيد ؛ ولأنه عادل وحكيم في قراراته ، فإنه منح الإنسان ، القدرة على الفعل ، وقضى بأن يحاسبه على أساسه . وهذه القدرة هي مصدر لفعل العبد المباشر ، كما أنها سبب لما يتولد عن هذا الفعل الإرادي من سلسلة الأفعال الأخرى الناتجة عنه فلو قَيّد الله تعالى عباده ، بطل التكليف ، والوعد والوعيد ؛ ولم يعد للأمر والنهي أيُّ معنى معقول كيف يؤمَرون وهم منْزوعو القدرة والإرادة ؟ وكيف يأمرهم بالطاعة والإيمان وينهاهم عن الكفر والمعصية ، وأفعالهم مقررٌ قضاؤها منذ الأزل ؟ [2] وخشية الاصطدام

---

[1]- نوران الجزيري ، قراءة في علم الكلام ، الغائية عند الأشاعرة ، ص ، 133 .

[2]- نوران الجزيري ، قراءة في علم الكلام ، الغائية عند الأشاعرة ، ص ، 182 .

مع مبدأ العدل الإلهي وحكمته، راح المعتزلة يدافعون عن القول بحرية العبد ، بالعقل والنقل [1]، وكذا بتأويل الآيات القرآنية التي يفيد ظاهرُها عكْسَ مذهبهم .[2]

ولتأكيد قولهم هذا ، يذهب المعتزلة إلى أن الإنسان ليس خالقا لمجرد أفعاله فقط ، بل هو مسؤول أيضا ، عما يتولد عنها من أفعال : فهو عندما يعطس بإرادته ، فقد يتسبب في إزعاج غيره . فما كان الإزعاج هذا ليقع لولا وجود العطس ، فشأن العلاقة بين الطرفين شأن علاقة المنبه للاستجابة ويذهبون أبعد من هذا ، عندما يبرّئون الله تعالى من فعل الشر فهو خيرٌ لا يصنع إلا الخير . وأما الشر ، فأصله الإنسان .

ثانيا : موقف الأشاعرة من الحرية

إن هذا المذهب المعتزلي ، ينطوي في رأي الأشاعرة ، على شبهات خطيرة لا تَمَسُّ فقط ، بمشيئة الله وإرادتِه وعلمه ، بل تمس أيضا وبوجه أخص ، بوحدانيته وعملية خلقه للأشياء .

إن الفعل الذي ينسَب للعباد ، هو في حقيقة الأمر ، من صنع الله تعالى وقدرته ، لأن قدرتهم الحادثة لا تؤثر في مقدورها على الإطلاق ؛ فهي نفسها مخلوقة لله ، والله تعالى أجرى سنته بأن يخَلق مع هذه القدرة التي أنعمهم بها ، الفعلَ الذي أراده وعَلِمه منذ الأزل وخلقُ الإنسان لفعله يترتب عنه تعطيل الله تعالى عن الخلق ، ما دام هذا الإنسان يشاركه تعالى في جزء من مخلوقاته . والمعتزلة لكي يؤكدوا على مبدأ العدل الإلهي ، فقد دهسوا عقيدة التوحيد و" مهدوا للتثنية بقولهم بخالقين ، وأنهم في سبيل حرية العبد ، قد ضحوا بحرية الله " [3] .

فالقدرة الحادثة عند الأشاعرة ، لا تنفع في ترجيح الأفعال بين التحقيق وعدم التحقيق ، لأنها تحتاج إلى قراره تعالى في إيجادها أو عدم إيجادها . وفي مسألة ما يأمر به الله تعالى ، هناك ما يدعو عند الأشاعرة ، إلى التمييز بين أمره تعالى وإرادته ، وذلك لأن الآمر بالشيء ، لا يُنتظر حصوله بالضرورة : لقد أمر الله تعالى " أبا لهب " بالإيمان ، وهو تعالى يعلم أنه لا يؤمن ؛ وأمر الرسول صلى الله عليه وسلم ، بخمسين صلاة ، ثم ردها إلى خمس ، وأمر " إبراهيم" عليه السلام بذبح ولده ، وهو تعالى لم يُرِدْ منه ذلك ، لأنه رفع عنه هذا الأمر وفداه بذبح عظيم . " إن طاعة

---

[1]- ومن الآيات التي يستشهدون بها ، قوله تعالى : ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره...﴾ (الزلزلة ، 7-8) .

[2]- ومن الآيات التي تدخل في دائرة تأويلاتهم ، قوله تعالى : ﴿إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم ، لا يومنون ، ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم﴾(البقرة ، 6-7) .

[3]- نوران الجزيري ، قراءة في علم الكلام ، الغائية عند الأشاعرة ، ص ، 204 .

العبد هي موافقة لُطفه للأمر الإلهي ، وليس موافقته إرادةَ الله " .[1] فالأمر إذن ، لا يعني إرادة وقوع الفعل ؛ إنما الله مريد لما سبق في علمه الأزلي أنه يكون كما علِمه . والفعل الإنساني أيضا ، يأتي وفقا للمشيئة الإلهية النافذة ، بالرغم من أن هذا الفعل يرتبط بالتكليف والثواب و العقاب .[2] وهو تعالى يهدي عبده ، ويسدد خطاه . يقول تعالى مخاطبا حبيبه عليه الصلاة والسلام : ﴿إنك لا تهدي من أحببت ، ولكن الله يهدي من يشاء﴾؛[3] ﴿ولو شئنا ، لآتينا كل نفس هداها﴾[4] ؛ ويقول أيضا : ﴿فمن يُرِدِ اللهُ أن يهديَهُ يَشرحْ صدره للإسلام﴾[5] . إن التوفيق من الله ، هو الخالق لقدرة العبد على الطاعة .

والأشاعرة بهذا الموقف ، لا يتجهون إلى الجبرية ، وهو الطرف النقيض ، لأن هذه الفرقة الأخيرة تَنظُر بتشاؤم ، إلى العبد على أنه لا قدرة له ، ولا استطاعة له . إنه مجبور في أفعاله لا إرادة له ، ولا اختيار . وإنما يخلق الله الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات ، ويَنْسب إليه الأفعال مجازا كما ينسب إلى الجمادات . فكما يقال أثمرت الشجرة ، وطلعت الشمس ، وتغيمت السماء ، كذلك يقال سافر محمد، ونجح علي ، وأبدع أحمد . إن الله قدَّر عليه أعمالا لا بد من أن تصدر منه ، كما قدَّر عليه أن يثاب أو يعاقب .[6] ومثل هذا الموقف الجبري ، يدعو إلى التعطيل وترك العمل والركود إلى القدَر . فإذا كان ما يجب أن يحدث سيحدث بالضرورة ، فما الفائدة من بذل الجهد ؟

إن أفعال العباد كلها مخلوقة لله . سواء أكانت خيرا أو شرا . مكسوبة للعباد ؛ والكسب هو تعلق قدرة العبد وإرادته بالفعل ؛ والأشاعرة يوضحون معنى الكسب ، بأن الإنسان عندما ينوي الفعل ويزمع عليه ، فإن الله تعالى يخلق له قدرة ، وهي مقترنة بحدوث الفعل ؛ على أن هذا

[1]- نوران الجزيري ، قراءة في علم الكلام ، الغائية عند الأشاعرة ، ص ، 184 .

[2]- نوران الجزيري ، قراءة في علم الكلام ، الغائية عند الأشاعرة ، ص ، 180 .

[3]- القصص ، 56 .

[4]- السجدة ، 13 .

[5]- الأنعام ، 125 .

[6]- الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج. 1 ، ص ، 114 .

الاقتران لا يعني أن تلك القدرة سبب للفعل ، وإنما هي مجرد اقتران بينهما على سبيل العادة التي أجراها الله تعالى .[1]

ويذكر " ابن القيم " تعريف متأخري الأشاعرة للكسب بقوله إنه " عبارة عن الاقتران العادي بين القدرة المحدَثة والفعل ، فإن الله سبحانه أجرى العادة بخلق الأفعال عند قدرة العبد وإرادته لا بهما ، فهذان الاقترانان هو الكسب " .[2]

III- الصفات الإلهية

أولا : رأي الفلاسفة والمعتزلة في الصفات

والحديث عن ذاته تعالى الواحدة التي لا كثرة فيها ، يقتضي التساؤل عن صفاته تعالى وطبيعتهافهل يجوز إثباتُها أو نفيها ؟ وفي حالة إثباتِها ، فهل هي ذات الله نفسها أو زائدة عنه ؟ وفي حالة نفيها ، فهل لذلك يُعلَّل بحجة تحصين وحدته تعالى من الكثرة ؟

فمن المعروف أنه قد حدث خلاف كبير بين الأشاعرة والمعتزلة ، ومن ورائهم الفلاسفة ، حول الصفات . ولعله من المفيد في هذا المجال ، ذكر شيء عن ذلك .

إن الله تعالى . عند فلاسفة اليونان . لما كانت ذاتُه لا تقبل التركيب ولا القسمة ، فإنه لا يعقل أن نُثْبت له تعالى صفات مثل القدم والبقاء والقدرة وغيرها من الصفات ، لأن ذلك يؤدي بنا حتما ، إلى إثبات تكثره . وإن كان لا بد من ذكرها اضطرارا ، يجب أن نقول إنه تعالى كلَّه قِدمٌ ، وكلَّه بقاء ، وكله قدرةٌ ؛ وكلُّ صفة من صفاته هي هو . ويعنون بكلية الصفات ، أنها عين ذاته تعالى ، وليست وراءها .

وبوحي من هؤلاء الفلاسفة ، ذهب المعتزلة إلى القول بنفي الصفات التي لا تعني عندهم إلا مجرد أحوال ، والأحوال مجرد اعتبارات عقلية ، ليس لها وجود حقيقي ؛ فهي لا موجودة ولا معدومة . وبهذا التصور ، قصدوا الحفاظ على وحدة ذاته تعالى . ويعبر " العلاف "[3] عن هذا المذهب بقوله : إن الباري تعالى عالم بعلم وعلمُه ذاته، قادر بقدرة وقدرته ذاته ، حي بحياة

[1]- الكسب في رأي "الباقلاني" و"الاسفراييني" ، هو ما يقع بقدرة العبد بالاستعانة دون الانفراد أو الاستقلال . (نوران الجزيري ، قراءة في علم الكلام ، الغائية عند الأشاعرة ، ص ، 160) .

[2]- نوران الجزيري ، قراءة في علم الكلام ، الغائية عند الأشاعرة ، ص ، 160 .

[3]- يؤكد "الأشعري" أنه أخذه عن "أرسطوطاليس" (مقالات الإسلاميين ، ج. 2 ، ص ، 178) .

وحياته ذاته ... "[1] هذا يعني أن الصفة ما هي إلا إثباتٌ لذات واحدة ، نتكلم عنها على سبيل المجاز . وحاول " النظام " أن يفسر الصفات على نحو أن مدلولها سلبي دائما ، فمعنى (أن الله عالم) هو إثباتٌ لذاته ، ونفي الجهل عنه ؛ ومعنى (أنه قادر) هو إثبات لذاته ونفي العجز عنه . وهكذا الشأن في باقي الصفات . [2]

فالمعتزلة مثل الفلاسفة ، قد غالوا مغالاة شديدة في توحيد الله إلى درجة أنهم نفوا الصفات الإلهية خشية أن تعتبر أشياء أخرى قائمة بذاتها ، تشارك الله في الألوهية . لذا، فإنهم لم يفرقوا بين الذات والصفات ، وأكدوا على أنها عين الذات .

ثانيا : رأي الأشاعرة في الصفات

ولقد وصم الأشاعرة المعتزلة " بالمعطِّلة "، لأنهم نفوا من الصفات الإلهية ما كان يجب إثباته . وعلى الرغم من اختلاف هؤلاء الأشاعرة ، في ترتيب هذه الصفات ، وتصنيفها ، إلا أن المتداول منها لدى المتأخرين ، ما أبدعه الشيخ " ابن يوسف السنوسي " في عقيدته الصغرى حيث قال : "يجب لمولانا ست صفات ، الأولى نفسية وهي الو جود ، والخمسة بعدها سلبية وهي القدم ، والبقاء ، ومخالفته تعالى للحوادث، وقيامه تعالى بنفسه ، والوحدانية . ويجب له أيضا ، سبع صفات تسمى صفات المعاني وهي : القدرة ، والإرادة ، والعلم ، والحياة ، والسمع ، والبصر ، والكلام . ثم سبع صفات تسمى صفات معنوية ، وهي ملازمة للسبع الأولى وهي : كونه تعالى قادرا ، ومريدا ، وعالما ، وحيا ، وسميعا ، وبصيرا ، ومتكلما " . [3]

والذين نفوا الصفات المعنوية (أو الأحوال) من الأشاعرة . وهي " صفات ثابتة للذات لا تتصف بوجود ولا عدم ."[4] فلِ رفْضهم لمبدأ الواسطة بين الوجود والعدم ، و لاستهجانهم لصبغته الفلسفية ، لأن " الحال في حقيقة الأمر ، يحل محل المفهوم الأرسطي للقوة " .[5]

---

[1]- الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج. 1 ، ص 62-63 .

[2]- الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ج. 1 ، ص ، 166-167 ؛ ج. 2 ، ص ، 487 .

[3]- العقيدة الصغرى ، عن جمال الدين بوقلي حسن ، الإمام ابن يوسف السنوسي وعلم التوحيد ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، 1985 ، ص ، (447-448) .

[4]- الفخر الرازي ، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، ص 38 . وأما "فخر الدين الرازي" و"الجرجاني" فأنكراها . ثم نعود إليها في القرن العاشر ، ونجدها عند السنوسي أيضا (انظر لويس غرديه – ج قنواتي ، فلسفة الفكر الديني ، ص، 59) .

[5]- لويس غرديه – ج قنواتي ، المصدر السابق ، ص ، 59 .

والإقرار بهذه الأحوال ، هو في الحقيقة ، أسلوب يخفف عن الأشاعرة القائلين بها[1] معضلة العلاقات بين ذات الله وصفاته ، وتعلقاتها التنجيزية . والكلام عن الصفات له صلة وثيقة بعملية الخلق والإحداث .

IV- الزمان

أولا : الزمان بين القول بقدم العالم والقول بحدوثه

لقد رافقت علماء الكلام الأشعري في أثناء مناقشاتهم لخصومهم ، مشكلات فلسفية أخرى تتعلق بمجال الانطولوجيا والإلهيات . وهي موضوعات غريبة نوعا ما، في اصطلاحاتها وطروحاتها اضطرتهم الظروف إلى معالجتها ، وتحديد مواقفهم منها ؛ أهمها مسألتان : الزمان والغائية. فلم يجدوا أنفسهم أمام موضوع الزمان فقط ، بل انساقوا إلى البحث فيما انجر عنه من مسائل فلسفية أخرى ترتبط بالأبدية والفناء ، والبعث والخلود . ومن جملة التساؤلات الإشكالية التي تعين عليهم الإجابة عنها :

هل الزمان حقيقي أم ذهني ؟ هل هو قديم سرمدي كما يقول الفلاسفة وغيرهم، أم محدث متناه من أوله ، تبعا لحدوث العالم ؟ فهل هو حركة لا أول لها ولا نهاية ، أم هو موضوع لا وجود له إطلاقا ولا اعتبار ؟ وهل لهذا العالم نهاية أم أنه أبدي ؟ وإذا كان له نهاية ، فلماذا ؟ ومتى تكون ؟ وماذا بعدها ؟

إن الجواب عن هذه التساؤلات يتوقف على التوجه الذي يقرره الإنسان من مشكلة " هل العالم قديم أم حديث " ؟ فالقول بقدمه يحتم علينا الأخذ بفكرة قدم الزمان ولانهائيته كما ذهب إلى ذلك " أرسطو" وأضرابه . والقول بحدوث العالم ، يدعونا إلى أن نعتبر الزمان . قبل خلق العالم . شيئا معدوما ، كما ذهب إلى ذلك الأشاعرة . وحتى في حالة خلق العالم ، لا يعتبر الزمان موجودا قارا ، ما دام يبدو لنا بمثابة نقطة خيالية يختلط فيها الماضي والحاضر والمستقبل ؛ فإننا لا نكاد . مثلا . نتلفظ بكلمة (الآن) في الحاضر حتى يكون حرفا (الألف واللام) في الكلمة ، قد اندمجا في الماضي ، ويكون حرف (النون) قد غزا المستقبل . والزمان عند الأشاعرة لا معنى له خارج الحوادث ، ولا خارج وعي العقل بالوقائع . فغياب هذا الوعي بوقائع الزمان ومروره ، يترتب

[1]- مما يسر ل"لباقلاني" و"الجويني" من أئمة الأشاعرة ، الأخذ بفكرة الأحوال. (نهاية الإقدام ، ص ، 52).

عنه تلف الإحساس بالزمان ، وفقدان إدراكه .[1] وتصورهم للحركات الزمانية ينسجم مع نظريتهم في الجوهر الفَرْد ، ومُفادها أن الجوهر يتغير ضرورة ، بحلول الأعراض فيه . والأخذ بهذه النظرية ، دعا الأشاعرة للإقرار بوجود الخلاء ، لأنه المجال الذي تتحرك فيه الجواهر .

فلقد عرّفوا المكان بأنه ما يستقر عليه الجسم ، وميزوا بين المكان والحيز على خلاف الفلاسفة ؛ واعتبروا الحيز أعم من المكان ، من حيث إنه يسع الجسم والجوهر معا ، وأن المكان هو موضع الجسم فقط ؛ ثم إن هذا الجوهر إن هو شغل حيزا من الفراغ ، فلأنه لا ينطوي على أبعاد أو امتدادات كما هو الشأن في الجسم . والخلاء عندهم هو الفراغ المتوهَّم الذي من شأنه ألا يكون مشغولا ، أي مكان لا شيء فيه . وكان لا بد للأشاعرة أن يتطرقوا لمفهوم الخلاء ، لتبرير تحرك الجواهر الفَرْدة .[2]

ولم يكن هدف الأشاعرة من هذا كله ، التأمل الفلسفي من أجل التأمل ، وإنما كان الغرض منه ، إبطال أطروحات الخصوم في قدم العالم ، وما يترتب عنها من استنتاجات فاسدة كالقول بالأبدية التي تمنع الفناء ، وتنفي البعث . فأكد الأشاعرة على الإيمان بفناء العالم ، بحجة أن " كل مخلوق قابل للفناء " ، وعلى الإيمان بعقيدة الوعد والوعيد المرتبطة بالبعث ، مع اعترافهم بأن الوقائع التي تأتي بعد الفناء إنما هي خارجة عن مفهوم الزمان ، كالجنة والنار والخلود ؛ لأن بعد الفناء يأتي الخلود والدوام حيث لا موت فيها ، ولا امتحان ، ولا زوال ولا بعث من جديد .

والزمان إذا كان منعدما عندما كان الله ولا شيء معه ، فإنه يختلف مفهومُه عندما تقوم حياة آخرة لا تعرف الفناء ، ولا تماثلها حياة أخرى .

ثانيا : الأبدية والفناء

إن الذين دافعوا عن الأبدية والأزلية[3] ، هم بالطبع الفلاسفة اليونانيون والإسلاميون[1] الذين آمنوا بقدم العالم ، لأن كل ما هو قديم يستمر في قدمه بدون نهاية ولا انقطاع .[2] أما الذين

---

[1]- وذهب الطبيب "أبو بكر الرازي" إلى أن الزمان جوهر . ولعله يقصد الآن . أما الماضي فقد انتهى ؛ وأما المستقبل فلم يوجد بعد . فكيف إذن يكون جوهرا أزليا ؟ ويعتبر الفيلسوف الألماني "كانط" (E. Kant) ، الزمان والمكان مقولتين قبليتين ، وليس لهما وجود خارج العقل .

[2]- د. سعد الدين السيد صالح ، قضايا فلسفية في ميزان العقيدة الإسلامية ، ص ، 187 .

[3]- إن الأبدية هي منع النهاية عن العالم ؛ والأزلية هي منع البداية عنه .

دافعوا عن الفناء ، فهم الأشاعرة الذين آمنوا بحدوث العالم ، لأن كل ما هو مخلوق يفنى وينتهي ، وأن كل ما له بداية ، لا بد من أن تكون له نهاية ؛ على أن الله الخالق الذي يحيي ويميت ، قادر على إعادة الحياة بعد الممات ، ليخلق الآخرة التي لا تخضع لأي زمان .

ثالثا : البعث والخلود

وفي اعتمادهم على عقيدة الفناء ، تطرق الأشاعرة لفكرة البعث لأن هاته العقيدة تستوجبها بالضرورة فإذا كانت الدنيا أبدية . فرضا . فلا حساب ولا عقاب حينئذ ، وهو الأمر الذي يحث على استهتار القيم الأخلاقية في العالم ، لأنه في هذه الحالة ، يمكن لأيِّ امرئ يمكنه الإفلات من الجزاء البشري أما الجزاء الرباني إن يمهله الله ، فإنه يحُدثه بعد الفناء ، في كونٍ جديد ، له نظُمه وقوانينه الخاصة ، وهو كون لا ينفلت فيه الناس من الجزاء العادل المطلق . ومعنى هذا أن فكرة الفناء هي الامتداد الطبيعي لفكرة البعث ، وما تقتضيه من حساب وعقاب وخلود .

والمفكرون في موضوع البعث ، غير متفقين في تساؤلاتهم : هل الله تعالى سيبعث الناس من قبورهم ، بكامل أجسادهم وأرواحهم أم بأجساد أخرى فقط أو بأرواح أخرى فقط ؟ وإذا كان الميعاد سيكون لكامل أجسادهم الدنيوية مثلا ، فكيف ستتجمع ، بعد تفرّقها وتحلّلها ؟ ولماذا تعذب أو تنعَّم دون اكتساب أي أعمال سابقة، إذا كانت أجسادا غير دنيوية ؟ [3]

ومن المناقشات المشهورة التي وقعت في هذا المجال ، ضد الخصوم ، ما جاء في "المنقذ من الضلال": إن الخصوم ذهبُوا إلى أنّ النّفس تموتُ ولا تعودُ ، فجحَدوا الآخرةَ، وأنكرُوا ار ، والحشرَ والنّشْر ، والقيامَة والحِساب ، فلَم يَبْقَ عِندهم للطّاعة ثوابٌ ، ولا للمعصِيةِ عِقابٌ؛ وأنَّ الأجسادَ لا تحُشَر، وإنّما المثابُ والمعاقَبُ هي الأرواحُ المجرَّدةُ ، والمثُوباتُ والعقوباتُ روحانيةٌ لا جِسمانيَّة ؛ ولقد صدَقوا في إثباتِ الرّوحانية ، فإنّها كائنَةٌ أيضاً ، ولَكنْ

---

[1]- أمثال "ابن سينا" و"الفارابي" و"ابن رشد" .فالعالم لا يجب أن يكون أبديا خلافا للفلاسفة والكرّامية (و"الجاحظ").لم يخُالف في ذلك أحد إلا الكرّامية ، فإنهم مع اعترافهم بحدوث الأجسام ،قالوا : إنها أبدية ممتنع فناؤها . أما الجهمية فنفوا الأبدية والبعث ، وما يتبعه من حساب وعقاب وجزاء وجنة ونار وخلود .

[2]- لقد قال "أرسطو" بدوام دورتي الكون والفساد في العالم.فما يفسد أو يهلك في العالم ، يعوَّض بما يتجدد ويتُكوَّن في العالم . وهكذا ، يظل العالم في حالة اتزان أبدي بين التكوين والفساد . ومن أوصاف الحركة الدائرية أنها ليست لها بداية ولا نهاية .

[3]- د. عبد المحسن عبد المقصود ، فكرة الزمان عند الأشاعرة ، ص ، 14 .

كذَبوا في إنكَار الجسمانية، وكفَروا بالشّريعة فيما نَطقوا به ".[1] ويفصّل " الغزالي " الكلام في المسألة العشرين والأخيرة من كتابه " تهافت الفلاسفة " لمناقشة هؤلاء الخصوم في هذا الموضوع .

٧- الغائية

وترتبط بهذه المسائل الفلسفية ، قضية الغائية ، [2] وهي قضية تحتوي على موضوعات تمتزج فيها مباحث وجودية إلهية وأكسيولوجية ، عالجها الأشاعرة عن طريق مناقشة هذه القضية ، ردا على الفلاسفة وأصحاب نظرية الصلاح والأصلح المعتزلية .

أولا : رأي الفلاسفة في الغائية

إن الله تعالى لما كان هو الكمال المطلق ، فإنه لا يحتاج إلى غاية يكمل بها نواقصه. ومن يبحث عن مصلحة أو نفع ، لا شك في أن سعيه إلى ذلك يستهدف استكمالا لنقص فيه .ولما كان هو الخير المطلق ، فإنه منه تعالى . في رأي فلاسفة الفيض والوسائط . يَفيضُ الخيرُ على العقول المفارقة ، ومن هذه العقول ، يفيض على العالم بأسره .وبهذا ، يكتسب الوجود طاقةً توّاقة إلى الخير المطلق . وذهب "أرسطو " بعيدا عندما قال : إن الله لا يفعل شيئا ، وكل ما يصنعه هو التفكير في جوهر الأشياء ، بعيدا عن ضجة الحياة . [3]

ثانيا : نقد الأشاعرة للفلاسفة

إن أبعاد التفسير الغائي لدى الأشاعرة لا تنكشف عندهم إلا من خلال استخلاصها استخلاصا ، من معالجتهم لموضوعات أخرى . ولم تكن لتتضح في الكثير من الأحيان، إلا من خلال موقفهم النقدي لهذا الرأي أو ذاك ، ردا على المعتزلة أو الفلاسفة .

وفي الرد على هؤلاء الخصوم ، يكتفي الأشاعرة بالقول ، بأن هؤلاء غيَّبوا رعايته تعالى لخلقه ، وهو صاحب الصفات المطلقة من إرادة ومشيئة وعلم ؛ وبأنهم متناقضون في قضيةٍ يجتمع فيها احتياجه تعالى إلى الوسائط من جهة ، وعدم احتياجه إلى قصد وغاية ، من جهة أخرى .

---

[1]- الغزالي ، المنقذ من الضلال ، تحقيق وتقديم ، جميل صليبا وكامل علي ، ص ، 97 ، و(106-107) .

[2]- والغائية مفهوم يقتضي التفسير الميتافيزيقي للعالم المرتبط بتقرير وجود عقل كلي (الله) ينظم العالم ويحكمه .

[3]- ول ديورانت ، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي ، ترجمة د. فتح الله محمد المشعشع ، ط . 1 ، مؤسسة المعارف ، بيروت ، 1966 ، ص ، 114 .

ثالثا : الصلاح والأصلح

1- رأي المعتزلة

يذهب المعتزلة إلى أن أفعال الله تعالى ترتبط بغاية محددة يسمونها " الصلاح والأصلح " ؛ [1] فهو تعالى إذا أراد شيئا ، يقول له كن فيكون ، وذلك لأغراض واضحة يخطط لها ، هي لمصلحة العباد . فهو تعالى إن خلق العالم وما انطوى عليه من كائنات ، وأقام نظامها ، فإنه لم يصنع ذلك عبثا ، وإنما لمنفعة تحددها حكمته تعالى ، كأن يُعِين العقل البشري على أن يتأمل مخلوقاته مثلا ، ويستدل على وجوده تعالى ووحدانيته .

ويعبر القاضي " عبد الجار " عن ذلك ، بقوله : أفعاله تعالى ، هادفة لتحقيق أغراض وغايات ؛ لأن الفعل الخالي من الغاية والغرض ، فعل يوصف بالعبث . غير أنهما لا يعودان إليه ، لأنه غني على الإطلاق ، ولأنه حكيم وعادل ، وإنما يعودان إلى نفع عباده وصلاح أمرهم . [2] ويقول أيضا : نحن إذا وصفناه تعالى بالحكمة والعدل ، فالمراد أنه لا يفعل القبيح ولا يختاره ، ولا يخُل بما هو واجب عليه ، لأن أفعاله كلها حسنة .

ويرى " الجبائي " وابنه " أبو هاشم "أن الله لم يذخر عن عباده شيئا مما عُلم أنه إذا فعله بهم أتوا بالطاعة والتوبة ، لأنه قادر عالم جواد حكيم ، لا يعجزه عطاء ، ولا ينقص من خزائنه ولا يزيد من ملكه الادخار . [3]

ولخص " الشهرستاني " ، هذا الرأي بأسلوبه الخاص في قوله : " قالت المعتزلة : الحكيم لا يفعل فعلا ، إلا لحكمة وغرض ، والفعل من غير غرض سفه وعبث ؛ والحكيم من يفعل أحد أمرين ، إما أن ينتفع به أو ينفع غيره ، ولما تقدس الرب تعالى عن الانتفاع ، تعين له أنه إنما يفعل

---

[1]- الصلاح عند المعتزلة هو ضد الفساد ؛ وكل ما عرى عن الفساد يسمى صلاحا : وهولفعل المتوجه إلى الخير من قِوام العالم وبقاء النوع عاجلا ، والمؤدي إلى السعادة السرمدية آجلا . والأصلح هو صلاحان وخيران . و الثاني أي الأصلح أقرب إلى الخير المطلق من الصلاح . ومفهوما الصلاح والأصلح عندهم ليسا مرتبطين باللذة ، بل يعود من نفع في العادية ، وما هو صواب في العاجلة حتى وإن كان مؤلما مكروها . (الشهرستاني ، نهاية الإقدام ، ص ، 162) .

[2]- عبد الجبار ، المغني في أبواب التوحيد والعدل ، تحقيق أمين الخولى ، الهيئة العامة للتأليف والترجمة والنشر ، 1963 ، (ص ، 34 - 35) . محمد صالح محمد السيد ، مدخل إلى علم الكلام ، ص ، 246 .

[3]- الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج. 1 ، ص ، 84 .

لينتفع غيرُه " . [1] أما خلق المخلوقات الضارة مثلا، وما يفعل من أمراض وآلام بالعباد ، فإنما يكون لمصلحتهم ، ويقرّبهُم تعالى إلى الطاعة ، ويعوضهم الله في الآخرة .

2- نقد الأشاعرة للمعتزلة

إن المصلحة كما يدركها الأشاعرة ، وفي السياق المعتزلي ، لا تختلف عن مفهوم الدافع الذي يؤثر على المدفوع ويجعله منشغلا به .وهذا الأمر لا يليق بمقام الله تعالى ، لأنه منزَه عن كل هذه المؤثرات .

ولتوضيح موقفهم بأسلوب عملي ، يعرض الأشاعرة مناظرة دارت بين " أبي الحسن الأشعري " و" أبي علي الجبائي " ، القصد منها إبطال نظرية الصلاح والأصلح المعتزلية ، (" إذ سأل " الأشعري " " أبا علي الجبائي " فقال :

" أيها الشيخ ، ما قولك في ثلاثة؛ مؤمن ، وكافر ، وصبيٍّ ؟

فقال " الجبائي " :المؤمن من أهل الدرجات ، والكافر من أهل المهلكات ، والصبي من أهل النجاة .

فقال الشيخ " الأشعري " : فإن أراد الصبي أن يرقى إلى أهل الدرجات ، هل يمكن ؟

قال " الجبائي " : لا ؛ يقال له ، إن المؤمن إنما نال هذه الدرجة بالطاعة ، وليس لك مثيلها !

فقال الشيخ " الأشعري " : فإن قال ، التقصير ليس مني ؛ فلو أحييتني كنت عملت من الطاعات كعمل المؤمن !

قال " الجبائي " : يقول الله ، كنت أعلم أنك لو بقيت ، لعصيت ولعقبت ، فراعيت مصلحتك وأمتُّك قبل أن تنتهي إلى سنّ التكليف .

قال الشيخ " الأشعري " : فلو قال الكافر ، يا رب علمت حاله كما علمت حالي ، فهلا راعيت مصلحتي مثله ؟ فانقطع الجبائي ") . [2]

---

[1]- الشهرستاني ، نهاية الإقدام ، ص ، 159 .

[2]- نوران الجزيري ، ، قراءة في علم الكلام ، الغائية عند الأشاعرة ، (303-304) .

رابعا : قضية الشر واللطف الإلهي

ومن أعوص المشكلات الفلسفية التي ترتبط بمسألة الصلاح والأصلح والتي انجر إلى معالجتها الأشاعرة ، مشكلة الشر . وللفلاسفة والمعتزلة فيها ، تساؤلات منها : هل الشر قيمة وجودية حقيقية أم قيمة عدمية ؟ وهل قيمته مطلقة أم نسبية ؟ وهل مصدره العباد أم خالق العباد ؟ وإذا كان الله خالق كل شيء ، فهل يوصف بأنه فاعل للشر ؟ وهل الله المتصف بالكمال ، يأتي في عملية الخلق ، بفعل الشر ؟

1- رأي الفلاسفة في قضية الشر

يصرح الفلاسفة عن طريق المقايسة بين الخير والشر ، أن الخير هو الوجود، والشر هو العدم ؛ فالأول نزوع إلى بلوغ كمال الشيء ، وأما الثاني فهو اللاوجود .

وتتمثل آراء معظم الفلاسفة في الخير والشر والعناية الإلهية، ضمن سياق نظريتهم في الفيض . فالله تعالى عندهم ، هو الخير الكامل الذي يمنح الخير لكل ما في الوجود . وهذا الخير يفيض منه تعالى على العقول المفارقة ، ثم يفيض من العقول المفارقة على "عالم الكون والفساد " .والوجود كله يحركه الاشتياق إلى التشبه بالله .

2- رأي المعتزلة في قضية الشر

أما المعتزلة ، فإنهم يؤسسون تفسيرهم للشر على القول بأن أفعال الله تعالى غايتها صلاح الإنسان ونفعه . وإذا كان العباد مسؤولين عن أفعالهم ، فالشر الحقيقي عند المعتزلة ، هو ما يقع من معاصي هؤلاء العباد بإرادتهم وقدرتهم وعلمهم به .

يقول القاضي " عبد الجبار " : إن العالم مليء بضروب الشرور ، ومع ذلك ، فإن الله تعالى لا يوصف بأنه فاعل الشر ، ولا مريد له ، ولم يقض به ، وإلا لكان ظالما . إن هذه الشرور ليست شرورا على سبيل الحقيقة ، وإنما يُطلِق الناس عليها ذلك مجازا لا حقيقة ، لأنها في حقيقتها خير وصلاح للعباد ، يختبر الله بها عباده ، ليقربهم إلى الطاعة بالصبر عليها .[1]

إلا أن " عبد الجبار " المعتزلي يشذ عن المذهب في هذه النقطة قائلا إن القبيح مثل الحسَن في الجنس ، فالقبيح لا يخالف الحسن إلا في الوجه الذي يقع عليه ، وعلى هذا ، يجب أن يكون القادر على القبيح قادرا على الحسن ، لأن القادر على الجنس قادر على كل أنواعه ... ومن حق

---

[1]- عن محمد صالح محمد السيد ، مدخل إلى علم الكلام ، ص ، 241 ؛ 251 .

القادر على الشيء ، أن يكون قادرا على فعل ضده وهو القبيح، ولما كان الله عادلا ، فهو قادر على نقيض العدل وهو الظلم ... فالأمراض والآلام ليست شرا ، لأنه تعالى يفعلها للاعتبار بشرط التعويض عنها .[1]

3- رأي الأشاعرة في قضية الشر

إن الفلاسفة ينظرون إلى الشر على أنه لا علاقة له بالوجود لأنه عدم ؛ وهذا الرأي لدى الأشاعرة هروب من الحقيقة ، وهي أن مفهوم الخير لدى العبد لا معنى له بانعدام الشر ، ولكنه يأخذ معنى آخر غير المعنى الذي يتصوره الإنسان فالكمال الذي يتصف به تعالى ، يُفهم منه أن كل ما يخلقه الله تعالى فعلا له ، ولا ينطبق عليه مقياسَا الخير والشر البَشريّان .

ويرى الأشاعرة في الرد على مذهب المعتزلة أنه يترتب عنه " إلحاق وقوع المعاصي بالإنسان على غير مشيئة الله تعالى ، من شأنه أن يجعل الله عاجزا وضعيفا ، يرضى بما لا يرضاه ، والله تعالى منَزه عن ذلك " . ويرون أيضا ، أن العبد يجوز أن نقول عنه إنه مطيع إذا أراد الطاعة ، لأنه مأمور به ، وظالم إذا أراد الظلم لأنه منهيٌّ عنه ، ولا يصح القول بأن الله فاعل الشر لأنه لا آمر فوقه ولا ناه ، يتنَزه عن الظلم[2]، ولا ينتفع بشيء ولا يتضرر .[3] وحتى " الموجودات من حيث تعلقها بإرادة الله ، لا توصف بالشر ، حيث إن إيجادها ليس شرا ، لأن الوجود لا يوصف بكونه شرا ، وكونها موجودات ليس شرا ، لأنها ليست شرا في ذاتها " .[4]

وفي إطار الصلاح والأصلح ، يثير المسلمون قضية اللطف الإلهي ، ومُفاد هذا اللطف ، العناية التي يُنعِم بها الله تعالى عباده بحيث يترجح عندهم ما كُلفوا به ، وتقوى الدواعي عن إيجاد ما أمروا باجتنابه . وبهذا ، يتقربون أكثر إلى طاعته تعالى ، ويبتعدون أكثر عن معصيته . ويجوز لله أن يقدم عوضا ، لبعضِ مَنْ أصابتهم مصائب، فيلتحقون بالمرضيّ عنهم . ومن أوجه اللطف عنده تعالى، بعثة الرسل وتوضيح الشرائع ، واستجابتُه للعباد .

---

[1]- محمد صالح محمد السيد ، مدخل إلى علم الكلام ، ص ، 241 .

[2]- إن القول بأن الله لا يفعل الظلم ، وأنه يعطي العباد ما فيه صلاحهم ، قد أخذه بعض المعتزلة من قدماء الفلاسفة حيث ذهبوا إلى أن الجواد لا يجوز أن يذخر شيئا لا يفعله . فلو كان في علمه ومقدوره ما هو أحسن ، وأكمل مما أبدعه نظاما وترتيبا وصلاحا ، لفعل . (الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج. 1 ، ص ، 69) .

[3]- نوران الجزيري ، قراءة في علم الكلام ، الغائية عند الأشاعرة ، ص ، 177 .

[4]- نوران الجزيري ، المصدر السابق ، ص ، 175 . فماذا لو لم يخلق الله العالم ، وهل هناك عند الله فرق بين أنه لم يرد خلقه أويريد خلقه ؟ فهل الخير في خلقه أو في عدم خلقه ؟ إنه لسؤال غريب في شأن الله هذا الكائن المطلق .

ويذهب الأشاعرة إلى أن الله عنده ما لا يتناهى من الألطاف التي لو فعلها لآمن من في الأرض جميعا ، ولكنه لا يفعل هذا ، كما يعتقد بعض المعتزلة بقولهم "يجب ألا يدّخر[1] عن عباده لطفا ، لو فعله بهم لآمنوا ، إذ لا يفعل بالعباد إلا ما هو أصلح لهم في دينهم " . ولكن لا يقال في شأنه بأنه بخيل ، لأن البخل أن لا يفعل الفاعل ما يجب عليه . أما الله فلا يجب عليه شيء .

***

هكذا إذن ، تفاعلت الأشعرية مع محيطها العام الذي حاصرها شرقا وغربا ، واحتكت مع كل التيارات الفكرية ، الدينية منها والفلسفية ؛ مما حملها إلى إثراء تجربتها الكلامية ، وتنويع أساليبها اللغوية والعقلية في الخطاب ؛ وذلك مسايرة لمتطلبات الواقع المتجدد . ولا غرابة إن كان أقطابهُا يدعّمون أبحاثهم العقدية بالأفكار الفلسفية تارة ، أو يمزجونها بها ، تارة أخرى . وإن هم ثاألوا بعض القضايا الإبستيمولوجية والانطولوجية ذات الصبغة الإلهية وغيرَها من المعضلات التي تغوص في أعماق الفكر الفلسفي ، فليس ذلك طمعا منهم في تحويل علم العقيدة إلى صناعة الفلسفة ، أو لاستبداله بها ، وإنما للاطلاع على ما يجري في الساحة الثقافية ، وعلى ما ينفع الدين ولا يضره ، وبالتالي لتحصين الإيمان التوحيدي ، بالعلم والدفاع عن خصومه بالحجة الدامغة . فحاربوا التقليد من غير هوادة ، وأبطلوا أطروحات المنكرين لإمكان المعرفة ، وخاصة المعرفة بالله تعالى ؛ وشخَّصوا الدواء الإبستيمولوجي المناسب؛ وأبدوا راحتهم في ممارسة النظر العقلي لفهم الدين والإيمان به فهما عقليا ، يليق بمقام رب العزة ، وتنْزيهه من كل نقص . فهو صاحب الإرادة الشاملة في الخلق والتدبير ، دون قيد ولا واسطة .

ومهما كان الحذر من الفلسفة . معلنا كان أو مضمرا لدى بعض الأشاعرة . فإن تحليل الخطاب الأشعري من حيث المجالات التي خاضوا فيها ، واللغة التي تحدثوا بها ، يوقفنا على حقيقة وهي أنهم تعاملوا عموما مع المنهج العقلاني ، وذلك في حدود مذهبهم الذي يسعى إلى تنْزيه الله تعالى ، ورفع الشبهات عنه ، بتأويل ما يقبل التأويل من الآيات والأحاديث . وأنهم ليسوا في تعاملهم مع الفلاسفة والمعتزلة وغيرِهم ، بعيدين عن عتبة الفكر الفلسفي . شأنهم في ذلك ، شأن محترفٍ في المحاماة . أثناء مرافعة قضائية . يستعمل الاستدلال المنطقي دون أن يكون مختصا في علم المنطق . فإذا كان يجوز لنا القول في هذا السياق ، بأن المحامي يبدو رجلا منطقيا في إطار محاماته

[1]- أي لا يبخل عليهم .

، فإنه يجوز القول بالمثل ، بأن عالم الكلام الأشعري ، يظهر لنا رجلا متفلسفا في مجادلاته الكلامية .

إن العقيدة لا تقوم دون معرفة الله . ومعرفته تعالى ليست بالأمر البديهي ، ولهذا، فلا سبيل لإثباته ا إلا بالنظر العقلي . ولا مجال هنا ، للمقارنة بين الإيمان المؤسس على المعرفة ، وإيمان العوام الحاصل عن طريق التقليد .

فهل الشيخ " ابن يوسف السنوسي "يُعتبر من صنف هؤلاء العلماء الذين " عقلنوا "، عقيدة التوحيد ، وزادوا من تأصيل علوم العقيدة ؟ وهل استفاد مثل أسلافه . بما تركته مطالعاته لكتب الفلاسفة ومناقشته لهم . من آثار فلسفية ؟

الباب الثاني

مذهب السنوسي ، منطلقاته الفلسفية والمنطقية

الفصل الأول : المنطلقات الفلسفية والمنطقية

الفصل الثاني : التقليد وحقيقة الإيمان

الفصل الثالث : الحكم العقلي

مقدمة الباب الثاني

إن الباحث في موضوع إمكان المعرفة ـ نفيا أو إثباتا ـ ومصادرِها ، والغايةِ منها ، لا شك في أنه يخوض في مسائل تتعلق بمجال الإبستيمولوجيا أو فلسفة المعرفة . والبحث فيها ، قد يكون عاما ، وقد يكون خاصا . والمقصود بالعموم والخصوص ، أن الباحث قد يعالج قضايا في المعرفة العامة كالإلهيات مثلا ، وقد يعالج قضايا في المعرفة الخاصة كفلسفة العلوم . فإذا كان في فلسفة العلوم يهتم بمسائل المنطق كالاستدلال والاستقراء ومسائل المناهج العلمية ، فإنه في المعرفة العامة ، يخوض في طبيعة هاته المعرفة ، وفي منابعها وأدواتها .

وفي هذا المجال الأخير ، يتعين على الباحث أن يتطرق لاحتمالي إمكان المعرفة أي لاحتمال نفيها ، واحتمال إثباتها . فيتعرض في الاحتمال الأول ، لمشكلة الشك في الحقيقة أو التيقُّن بها ؛ ويتعرض في الاحتمال الثاني ، لمشكلة التفرقة بين المعرفة الأولية التي تسبق التجربة وبين المعرفة التي تجيء اكتسابا ؛ ويدرس الشروط التي تجعل الأحكام ممكنة ، والتي بالتالي ، تصف الحقيقة بالصدق المطلق ؛ كما يبحث في الأدوات التي تمكننا من إدراك ماهية الأشياء ، وتحديد مسالك المعرفة ومنابعها ، كما يدرس طبيعة المعرفة أو العلم بما هو كذلك ، ويهتم بقضية اتصال قوى الإدراك بالشيء المدرَك ، وعلاقة الأشياء المدركَة بالقوى التي تدركها .

ومن التساؤلات التي يمكن أن يطرحها الباحث عموما في هذا المجال الفلسفي : هل بإمكاننا إدراكُ الحقائق والاطمئنان إلى صدق إدراكنا وصحة معلوماتنا ، أم إن قدرتنا على معرفة الأشياء مُثار للشك ؟ وإذا كانت معرفتنا ممكنة ، وليست موضعا للشك ، فما هي حدود هذه المعرفة ؟ وهل هي احتمالية ترجيحية أم إنها تتجاوز مرتبة الاحتمال إلى درجة اليقين ؟ ثم ما مصادر هذه المعرفة وما أدواتها ؟ هل هي العقل أم الحس أم التقليد أم الحدس ؟ ثم ما طبيعة هذه المعرفة وما حقيقتها ؟ وما علاقة مدركاتنا بأدواتنا التي تدركها ؟ إن هذه الأسئلة هي بالذات من النمط الذي طرحه السنوسي على نفسه ، في مسألة معرفة الله تعالى .

وأول ما يَلفت النظر ، عنده هو أنه بدأ متونه العقدية بتمهيدات مقتضبة ، وأفاض فيها في شروحه لها ، وخاصة في شرحه لعقيدته الكبرى . وصنع ذلك على نمط كبار متأخري الأشاعرة المتفلسفين أمثال " الفخر الرازي " ، و" ناصر الدين البيضاوي " ، و" عضد الدين الإيجي " ؛ وإن هو قرر ذلك ، فلأنه شعر بضرورة تنبيه القارئ استعدادا له، لما سيرِد عليه من معطيات .

وأول هاته المعطيات ، المنطلقات الفكرية الأولية التي أقام السنوسي عليها علم التوحيد . وفي هذه التمهيدات يتطرق لمسائل إبستيمولوجية ، فضلا عن القضايا التي تثير مشكلات تقويمية . [1]

لقد صرح بأن معرفة الله ممكنة ، وبذلك أبطل أطروحة المتشائمين المنكرين لها أمثال الشكاك وصرح أيضا ، أن الأداة التي تناسب الخوض في هذا المجال ، هي النظر العقلي ، وبذلك ، أبطل أطروحتي الحسيين الذين زعموا أن الحواس مصدر كل معرفة مهما كانت طبيعتها ، والدهريين الذين جحدوا وجود الله لعدم شيئيته .وصرح أخيرا ، بأن التقليد مهما كان تطابقه مع " نفس الأمر " ، فهو لا يكفي في مسألة الإيمان بالله . وأن الحكم العقلي هو أول ما يؤخذ به في العقيدة قبل المسموعات .

إن السنوسي في تصريحاته هاته ، كان يرى . في عرضها ونشرها . ضرورةً ملحة ، قبل استدراج المكلف الشرعي إلى صميم العقيدة . فكان لا بد من أن يُثبت له إمكان المعرفة ، وأن يحذره من مخاطر استخدام الأدوات الحسية في معرفته تعالى ، ويعلن أن تقليده لغيره في مجال العقيدة ، لا يفيده كثيرا كمصدرٍ لاكتساب المعرفة ، طالما ينعم بالعقل ، وما دام قادرا على استخدامه للنظر والتفكير .

إن الإدراك الحسي غيرُ مؤهَّل لمعرفة الله ، لأنه تعالى ليس من طبيعة الأشياء والأجسام ؛ والتقليد يعرّض الإيمان إلى تأويلات مختلفة ومتناقضة ، قد تذهب بصاحبه إلى التجسيم وهو باتفاق من قبيل الضلالات .

والسنوسي في تمهيداته ، لم يكن يقصد الخوض في موضوعات فلسفية من أجل ذاتها ، وإنما وجد نفسه في مجالها اضطرارا ، وذلك خدمة لإعداد مداخل ميسِّرة للعقيدة . وفي اضطراره هذا ، لم يرض بالخلط بين علم التوحيد والفلسفة ، كما تعمده " الفخر الرازي " و" البيضاوي "وغيرُهما قبله ، من متأخري الأشاعرة . [2] ومع ذلك ، فإن استعمال مصطلحات الفلاسفة ، واستيحاء

---

[1]- وهي مشكلات تابعة للفلسفة الأكسيولوجية ، كالحكم على الإيمان بالصحة أو الفساد أو الكفر .

[2]- لقد خلط "الفخر الرازي" و"البيضاوي" بينهما في بعض كتبهما ككتاب " المحصل " للأول ، حيث أفرد للفلسفيات ما يقارب ثلثي الكتاب ؛ و" طوالع الأنوار "للثاني ، حيث أفرد لها أكثر من نصف مؤلَّفه . وكلاهما عالج مسائل فلسفية نلخصها فيما يلي : في العلوم الأولية (المبادئ ، والأقوال الشارحة ، والحجج ، والدليل والمدلول ، وأحكام النظر) ، وفي الممكنات (تقسيم المعلومات ، والوجود والعدم والمعدوم ، والماهية ، والوجوب والإمكان ، والقدم والحدوث ، والوحدة والكثرة ، والعلة والمعلول) ، وفي الأعراض (المباحث الكلية ، ومباحث الحكم ، والكيف) ، وفي الجواهر (مباحث الأجسام ، والمفارقات) . وانتقدهما السنوسي في منهجية الخلط بين الفنين .

بعض عباراتهم وطرائقهم المواتية ، لا يقدحان في أصالة علم التوحيد . كما أن الاطلاع على تراث هؤلاء ، استجابةً للفضول ، وبغية استثماره في خدمة الدين وتحصينه والتصدي لخصومه ، لا ينال إطلاقا ، من شرف أحد .

والأمر الذي كان يهمه ، هو أن الإيمان بالمعرفة ، والإقرار بضرورة استخدام النظر العقلي في مجال الإلهيات ، وإثبات الطابع العقلاني للعلاقة بين المقدمات ونتائجها ، كلها مفاتيح تؤهل السنوسي لطرْق أبواب العلم اليقيني والظفر بمسوّغات الاتصال بالعقيدة .

فهو إذا انطلق في خوضه للعقيدة وحقيقتها ، من نقطة النظر العقلي ، فلأنه كان على علم بتهافت فلسفة الشك المنهجي والشك النفسي ، وكان على وعي بعجز الحواس عن إدراكها الأمين للألوهية ، وكان على بصيرة بتقصير التقليد الذي يلجأ إليه كثير من الناس في اتباع الغير ، وبغموض حالات الكشف التي تغمر قلوب الصوفية .

إن الحكم العقلي عند السنوسي . كما سنرى . يحتل المحور المركزي في مؤلفاته العقدية ، ويشكل المنطق الذي يقوم عليه علمه في التوحيد الأشعري ، والمحرك الذي يصل العقل بالقلب ؛ وهو أيضا ، المفتاح المناسب الذي يساعد المكلف على معرفة الله تعالى .

إلا أن للعقل عند السنوسي مفهوما خاصا ، من حيث إنه يقربه كثيرا إلى القلب. فهل هذه العلاقة بينهما تقدح في عقلانية التوحيد السنوسي بحيث تتحول من صبغتها المجردة إلى صبغة روحانية ؟ ومن ثمة ينتقل الكلام من العقل إلى القلب وهو محل الإيمان ، ومن مبحث فلسفة المعرفة إلى فلسفة القيم ؟ فهل العلم اليقيني الذي يسعى إليه السنوسي ، هو إنتاج عقلي أم تتويج قلبي ؟

ولتفصيل هاته الأفكار العامة ، والإجابة عن هذه التساؤلات ، نحاول التطرق لفصول ثلاثة هي :

الأول : المنطلقات الفلسفية والمنطقية

الثاني : التقليد وحقيقة الإيمان

الثالث : الحكم العقلي

الفصل الأول

المنطلقات الفلسفية والمنطقية

I- موقف السنوسي من الفلسفة

II - إمكان معرفة الله بالنظر العقلي : عرض أطروحات الخصوم ونقدها

III- العلاقة بين المعرفة والنظر العقلي

IV- من الواجب والعلم اليقيني إلى الاتصال بالعقيدة أو علم التوحيد

إن البحث في الموضوعات الإبستيمولوجية ، هو بحث في صميم المشكلات الفلسفية . إنه يشكل أحد المباحث التي ينشغل بها أهل الفلسفة ، إلى جانب مبحثي الأنطلوجيا (والإلهيات) والأكسولوجيا .وهذا المبحث ، قد يتفرد به فيلسوف ويتجرد من أجله ، وقد يستغله آخر غيره كمجرد منطلق يمهد به السبيل للدخول في مجال فكري ليس بالضرورة مجالا ذات طابع فلسفي . فهناك المتخصص الذي يكرس حياته في دراسة الإبستيمولوجيا ، وهناك عابر سبيل ، يمر عليها ، لينتقل منها إلى شط آخر . وهذا هو شأن الشيخ السنوسي أمام موضوع العقيدة . فهو بدون شك ، على وعي بالصعوبة التي كان سيواجهها المتعلم ، إن هو تسرع للاتصال بعلم العقيدة دون سابق تنبيه . ونظرا إلى احتمال وقوع هاته العقبة ، ارتأى أنه من الضروري الانطلاق في بحث العقيدة وتعليمها ، من معطيات تمهيدية . ومما شجعه نسبيا ، على انتهاج هذه الطريقة ، كتابات الأشاعرة المتأخرين الذين جعلوا من تمهيداتهم الإبستيمولوجية تقليدا . ولا شك في أنه وجد في هذا " التقليد " فائدة تربوية ، يغنم منها المعلمون والمتعلمون .

إن أصل العقيدة معرفة الله ؛ والطامح إلى معرفته تعالى يحتاج إلى استعداد واسترشاد ؛ ونقصد بالاستعداد الإيمان بالمعرفة بعيدا عن الشك ؛ ونقصد بالاسترشاد طلب التوجيهات المنهجية للوصول إلى معرفة الله تعالى . وسنرى في مسألتين فلسفيتين ، كيف أن السنوسي يقر بإمكان المعرفة ، ويخص بها ، معرفة الله تعالى ، ويختار النظر العقلي لبلوغها ؛ وكيف يهيئ أسباب أو مُسوّغات الدخول إلى العقيدة .

وقبل الشروع في عرض هاتين المسألتين ، وهما يشكلان موضوع هذا الفصل ، من الضروري أن نأخذ بادئ ذي بدء ، فكرة عن موقف الشيخ من الفلسفة .

***

I- موقف السنوسي من الفلسفة

أولا : الفلسفة مكسب كعلم عقلي

إن من يقرأ السنوسي قراءة مركزة ، لا شك في أنه سيلاحظ بأن الشيخ لم يهاجم الفلسفة على الإطلاق ، ولم يعمم مهاجمته على جميع أهلها . وأنه سيلاحظ أيضا ، أن الوقوف عند تحذيراته من أفكارِ متفلسفين ، لا يكفي ليُستنتَج أنه عدوٌّ لكل ما هو فلسفي . صحيح أن هناك ما يدل على تحفظه الشديد من بعض آراء الفلاسفة ، ولكنه صحيح أيضا ، وفي مقابل ذلك ، أنه لا يعمم تحفظه هذا على هؤلاء برمَّتهم ، ولم يسبق له أن حرَّم الفلسفة كفن من الفنون فهو من جهة ، يحمل على كل المواقف الفكرية والفلسفية التي لا تخدم الدين الإسلامي ، ولكنه من جهة أخرى ، يترك الباب مفتوحا على من يرغب في دراسة الفلسفة (أو الحكمة) باعتبارها واحدا من العلوم العقلية .

ومن أقواله في التحذير من آراء الفلاسفة ، ورد في شرح العقيدة الصغرى : "وَلْيحذرِ **المبتدئ** جُهدَه أن يأخذ أصول دينه من الكتب التي حُشيت بكلام الفلاسفة ، وأُولِعَ مؤلّفُها بنقل هوَسهم ، وما هو كفرٌ صراح من عقائدهم التي ستروا نجاستَها بما يُبْهِمُ على كثير من اصطلاحاتهم وعباراتهم ، التي أكثَرُها أسماءُ بلا مسميات ؛ وذلك ككتب الإمام " الفخر " في علم الكلام ، و" طوالع " البيضاوي [1] ، ومن حذا حذوهما في ذلك . وقلَّ أن يُفلح من أُولع بصحبة كلام الفلاسفة ، أو يكون له نورُ إيمان في قلبه أو لسانه ! وكيف يُفلح من والَى من حادّ اللهَ ورسولَه ، وخرق حجاب الهيبة ، ونبذ الشريعة وراء ظهره " . [2]

---

[1]- هو ناصر الدين بن عمر الذي توفي على ما قيل قبل سنة 1282 م . من جملة مؤلفاته " منهاج الوصول إلى علم الأصول " ، و"طوالع الأنوار " في الإلهيات . ولقد انتقده السنوسي بشدة لخلطه علم التوحيد بالفلسفة . ومن المسائل الفلسفية التي وردت في هذا المؤلف ، في فصول أبواب الكتاب الأول : تقسيم المعلومات ، الوجود والعدم ، الماهية ، الوجوب والإمكان والقدم والحدوث ، الوحدة والكثرة ، العلة والمعلول ، المباحث الكلية ، مباحث الحكم ، الكيف ، مباحث الأجسام ، المفارقات . (طوالع الأنوار من مطالع الأنظار ، تحقيق وتقديم ، عباس سليمان ، دار الجيل ، بيروت ، المكتبة الأزهرية للتراث ، القاهرة ، ط . الأولى ، 1991 ، ص ، من 75 إلى 160) .

[2]- السنوسي ، العقيدة الصغرى وشرحها ، ضبط وتقديم ، أحمد بن ديمراد ، ص ، 22 ؛ محمد الدسوقي ، حاشية على شرح أم البراهين للسنوسي ، المطبعة الميمنية ، مصر ، 1312 هـ ، ص ، (62-63) .

وجاء في شرح العقيدة الكبرى : "اعلم أن المِلل كلّها اجتمعت على حدوث ما سوى الله تعالى ، حتى اليهود والنصارى ، وحتى المجوس ؛ ولم يخالف في ذلك إلاّ **شرذمة** من الفلاسفة ، وتبعهم على ذلك ، **بعض** من ينسب نفسه للإسلام ، وليس له فيه نصيب . والاشتغال بتفصيل مذاهبهم في ذلك يطول ، والحاصل منه أن **قدماءهم** أثبتوا قدماء خمسة : واجب الوجود وسموه عقلا ، ثم نفسا ، وهيولىَ ، ودهراً ، وخلاء " . [1]

ويتابع بقوله : " قد شاهدنا كثيرا . ممن لم يأخذ في هذا العلم [أي علم التوحيد] وله نجابة في غيره من العلوم . لا يحسنون العقائد تقليدا ، فضلا عن أن يحسنوها بالنظر ، بل وشاهدنا كذلك بعض من أخذ في هذا العلم ولم يتقنه . أما العامة فأكثرهم ممن لا يعتني بحضور مجالس العلماء ، ومخالطة أهل الخير، يتحقق منهم اعتقاد التجسيم والجهة ، وتأثير الطبيعة ، وكون فعل الله تعالى لغرض ، وكون كلامه جل وعلا حَرْفا وصوتا ، ومرة يتكلم ومرة يسكت كسائر البشر ، ونحو ذلك من اعتقادات أهل الباطل .وبعض اعتقاداتهم أجمع العلماء على كفر معتقدِها ؛ وبعضها اختلفوا فيه وكثير من أهل البادية يُنكر البعث . ولقد أخبرني بعض من أثق به ، أنه سمع ذلك صريحا منهم ، قال : وبعضهم ممن يحفظ لفظ القرآن . ولقد حكى لي بعض أصحابنا مثل ذلك عمن لا يُظَنُّ به ذلك ممن يتعاطى العلم بتلمسان ،[2] وله أصل في رئاسة العلم ؛ قال : وصح لي بأن رأيه وعقيدته . نفيُ الميعاد البدني كرأي الفلاسفة . والعياذ بالله منه ومن عقيدته . أبعدهم الله تعالى وأخلى منهم الأرض . قال : وجادلته في ذلك مرارا ، فطبع على قلبه ، ولم يقبل . وأظن أن المصيبة جاءت الرجل من مطالعة **بعض** كتب الفلاسفة **قبل** إتقان علم التوحيد على شيخ عارف ، وهذا شأن المتشدقين الخائضين فيما لا يعنيهم **قبل ما يعنيهم** ، وزادوا على العامة بالجدال في الباطل ، والتكبر على الإنصاف للحق " . [3] وينتهي السنوسي إلى أن هناك ضلالات كثيرة"الفيلسوفيَ فيها كثيرٌ من عامة المسلمين " .

---

[1]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 59 .

[2]- ويرجح بعض المحشين أنه الحاج "محمد العقباني" .

[3]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 37 .

فالسنوسي لم يرفض الفلسفة رفضا قاطعا ، ولم يهاجم كل من يمارسها . فلقد تعاطاها هو نفسه ، في أثناء قراءاته لمذاهب الفلاسفة ، وتمرسها من خلال نقد بعض أفكارهم ، ولم يصرح بتحريم دراستها إطلاقا ، وخاصة إذا كانت هذه الدراسة في وقتها الملائم بالنسبة للمتعلم .

واللافت للانتباه في هذا الكلام ، هو أن مصدر الانزلاقات التي وقع فيها المغترون ، سببان : الأول لا ينحصر سوى في قراءة بعض الكتب الفلسفية ، وليس كلّها ؛ والثاني ، هو قراءة هذا البعض في مرحلة ، لم يكن صاحبها قد أدرك جيدا علم التوحيد ، ولم تكن العناية بموضوعات هاته الكتب ، قد أدر كت مرتبة الأولويات . ومعنى هذا ، أنه يستثني البعض الآخر من كتب الفلسفة ، وأنه لا بأس أن يتناول دراسة مادة الفلسفة ، في وقت يكون فيه ، قد درج على دينه وعقيدته ، ويكون فيه قد أدرك النضج .

ولا شك في أن المتتبع لهذا التحليل ، يكون قد فهم موقف الشيخ من الفلسفة ، قبل هذا الاستنتاج ، ما دام الشيخ في نصوصه السابقة استخدم للتدقيق ، كلمات تعبر عن مفهومي التبعيض والظرفية ، وهاته الكلمات ترتد إلى مجموعتين ، كل واحدة منهما تضم ثلاث كلمات : المجموعة الأولى نقرأ فيها ، " شرذمة " و" بعض " و"قدماءهم " ؛ والمجموعة الثانية التي تفيدنا بالظرفية ، تجمع " المبتدئ " ، و" قبل (إتقان) " ، و" قبل ما يعنيهم " .

ثانيا : بين خطأ الفيلسوف وبراءة الفلسفة

إن السنوسي في هجومه على الفلاسفة ، يقتصر فقط على أولئك الذين جحدوا عقائد الإسلام وتعاليمه ، ولا يتطاول على " علم " الفلسفة . فهو يقصد أعداء الإسلام ، سواء كانوا يونانيين أو مسلمين ، إلهيين أو طبائعيين أو كلاميين وبتعبير آخر ، فهو لم يحرّم الفلسفة كمادة تدريسية (أو تعلُّمية) ، ولا كمادة جاهزة للقراءة ، ولم يغلق عليها الأبواب ليحتبسها . وإنما المحرَّم عنده ، هو ما تحتويه بعض كتب الفلاسفة من أفكار تضر عقائد التوحيد ولا تتوافق معها . وينصح كلَّ من أراد الاقتراب منها ، أن يؤجلها ما بعد الوقوف على العلوم الضرورية ک " أصول الدين وفروعها ". إنَّ شأن موقف السنوسي من الفلسفة ، كشأنه مثلا ، بالنسبة لأية مادة معرفية أخرى : فالهجوم مثلا ، على بعض المفسرين للقرآن الكريم بحجة النيل من تنْزيه الله تعالى ، لا يعنى إطلاقا ، الهجوم على علم التفسير ، ولا على جميع أهله وقُلِ الشيء نفسه بالنسبة إلى علم الإفتاء مثلا ، أو علم الاقتصاد أو علم المنطق . وهو فوق هذا وذاك ، لم يذكر في جميع مؤلفاته

الكثيرة التي هي بحوزتنا ، كلمة واحدة تسيء إلى الفلسفة ، سواء كانت كمادة أو كمجرد لفظ في حد ذاته .

وهذا ما يفسر لنا عدم إحراج السنوسي ، عندما كان يُقبل على تفتيش الفلسفة، وعن موضوعاتها ؛ فكان يبحث عنها ليس من أجل ذاتها ، ولكن من أجل أن يطلع بفضوله ، على مواضع تهَمّه ، وخاصة منها ما يتعلق بفهم دينه وتحصينه والتصدي لخصومه . وكان هذا شأن كل علماء الكلام من " أبي الحسن الأشعري " (الذي تشبَّع بالفكر الفلسفي عن طريق فرقة المعتزلة التي عاش فيها مدة من الزمان وغادرها بسبب انحرافاتها عن الدين الصحيح ، ليؤسس المذهب الذي ينسَب إليه) إلى "الغزالي" (الذي درس الفلسفة ، وألف فيها ، وانتقدها) وغيرُه بعدَه كثيرٌ . ولم يكن يستشير أحدا ، عندما كان في مرحلة تأليف كتبه ، يلجأ إلى أعمال أعلام مسلمين ، من أجل دعم مذهبه والاستشهاد بأفكارهم التي تناسبه . ولم يكن هؤلاء الأعلام بالضرورة على خط السنوسي ، ولا كان هو بالضرورة أيضا ، على خطهم أمثال "الأشعري " و" الباقلاني " و" الجويني " و" الغزالي " وهم الأوائل ، و" الفخر " و"التفتازاني " و" البيضاوي " و" الإيجي " و" الجرجاني " (1339-1413)، وغيرِهم من المتأخرين الذين تميزوا في أعمالهم بالمز ج بين علم الكلام والفلسفة . ويبدو أنه بقدر ما استأنس بمتقدمي علماء الكلام ، بقدر ما تأثر أيضا ، بمتأخريهم المتفلسفين . ولتوضيح هذا التأثير ، نستمع إلى ما قاله تلميذه " محمد الملالي "بشأن تأليف سريّ ، كتبه الشيخ السنوسي على طراز المشارقة .

ثالثا : تأثر السنوسي بِمتفلسفي الأشعرية

يقول ، ومن الكتب التي ألفها :

"شرحه الذي وضعه على كتابٍ لبعض المشارقة ، وهو على نهج طوالع "البيضاوي " ، بل أصعب . ولم أر هذا الشرح ؛ إلا أن الشيخ رحمه الله تعالى ورضي عنه ، أخبرني بهذا الكتاب .

وقال لي : هذا الكتاب هو على نهج " البيضاوي " ، بل كلام " البيضاوي " أسهل بالنسبة إلى هذا الكتاب ، وكلامه صعب في غاية الصعوبة ؛ وشرحتُه بكلام صعب ، إلا أنه أبين من هذا المشروح . ولما شرحته ، رفعه بعض الطلبة لبعض من عاصرنا من العلماء . وأوصيت الطالب ألا يقول لأحد : فلان ! (يعني نفسه ، هو الذي شرح هذا الكتاب) .فقال الطالب للعالمِ : يا

سيدي أحب أن أقرأ عليك هذا الكتاب المشرقي مع شرحه . فقال له العالم وهل شرحه أحد ؟ قال : نعم .

قال السنوسي : فأخرجه إليه ، وأراه إياه ، وظن العالم أن هذا الشرح قديم ، ولم يعلم بأنه شرحي . فقرأ الطالب عليه شيئا من هذا الشرح . فقال له العالم : أعِد عليّ قراءته . فأعاده ، فلم يفهمه هذا العالم ؛ فقال له العالم : هذا الشرح لا يفهمه إلا الذي وضعه ، وأنا لم أفهم ما يقول شارح هذا الكتاب [...]

وسمى لي الشيخ رضي الله عنه هذا العالم ، ولا يسعني تعيينه [...] قلت ، ولا شك أن هذا العالم عارف بالعلوم العقلية والنقلية ، وقد حضرت مجلسه مرات كثيرة ، فما رأيت أحفظ ولا أذكى منه ، و مع ذلك لم يفهم كلام الشيخ رضي الله تعالى عنه .

قلت : وقد وقفت على **مكتوب** بخط الشيخ رضي الله تعالى عنه بعد موته ، ذكر فيه بعض مصنفاته لمن طلب في ذلك ، ومن جملة ما ذكر ، هذا التأليف الذي ذكر لي أنه شرحه ، وسماه في هذا المكتوب ، ولم يسمه لي قبل ذلك ؛ لأني لم أبحثه على تعيينه ونصه " .[1]

ومن مصنفاته "شرح" على جواهر العلوم للعضد " في فن علم الكلام على طريق الحكماء ، وهو كتاب عجيب جدا ، في ذلك الفن ، إلا أنه صعب متعسر جدا على الأفهام .[2] وكأنه أيضا على نمط المتأخرين من الأشاعرة .

وعلى الرغم من أننا لا نعرف هذا الكتاب السري الذي ألفه السنوسي على نمط " البيضاوي " ، ونجهل فحواه ، فإنه بإمكاننا أن نستنتج على ضوء المواصفات الضئيلة التي أوردها " الملالي " عنه ، أن شيخنا يحتمل :

1- أنه أراد أن يقوم بتجربة شخصية بالعودة إلى الفكر الفلسفي الذي ازدهر في المشرق الإسلامي ، والذي يسعى أصحابه إلى طلب اليقين والحق .

2- وأنه أراد به إخفاءه حتى يظهر الإنسان الكفء الذي يفهمه ويقدر جهد صاحبه ، وحتى يسلم الشيخ من اضطهاد خصومه التقليديين .

1- محمد الملالي ، المواهب القدسية في المناقب السنوسية ، مخطوط ، لصاحبه عبد السلام العشعاشي ، ص ، 217 . وهنا ، نتساءل ، لماذا لم يقيده الملالي في قائمة مؤلفاته بعنوانه ، ومجاله ؟

2- محمد الملالي ، المصدر السابق ، ص ، 218 .

3- ومن المحتمل جدا ، أن لا يكون هذا الكتاب هو شرح جواهر العلوم للإيجي ما دام " الملالي " نفسه يصرح بالتستر على عنوانه واسم الطالب والعالم الذي استصعب قراءته .

إن هذا السر الذي كتمه الملالي يجعلنا ، نكتشف في شخصية شيخه ، ثلاثة أبعاد ثالثهما احتمالي ، وهي :

الأول ينعكس فيما يقيّده الطلاب من خلال دروسه الشفوية ؛ والثاني يتمثل فيما يقرؤه القراء من خلال مؤلفاته المنشورة ؛ وأما الثالث أي الاحتمالي ، فهو البعد المستور الذي لا يعرفه إلا صاحبه ، ولا يستطيع استشفافه إلا من ألف مجالسة الشيخ في مكاشفته الحميمية .

كما أن هاته الفروض الثلاثة ، تحملنا إلى طرح سلسلة من التساؤلات ، وهي :

1- لماذا استمر " الملالي " على إخفاء أسرار الكتاب عنوانا ومحتوى ، على الرغم من وفاة مؤلِّفه ؟

2- وإذا كان المؤلف ، قد طلب من تلميذه التكتم قبل وفاته ، فهل يكون قد أكد هذا الطلب في وصية يبدأ سريان مفعولها ، بعد وفاته ؟

3- ولماذا لم يظهر أثر هذا الكتاب ، في قائمة المؤلفات التي قيدها التلميذ ؟

4- وهل الكشف عنه ، كان سيسبب مشكلا خطيرا للشيخ ولأهله ولمذهبه الفكري بعد حياته ؟ وإذا كان الأمر يتعلق بأعداء الشيخ ، فلقد سبق أن خاصموه وشتموه وقدحوا في عرضه وهو على قيد الحياة ؟

5-ألمْ يكن الصمت الذي قد لازمه الطالب . فضلا عن الأستاذ المعني بتقويم الكتاب . شريكا هو الآخر في التكتم الأبدي ؟

6- وهل كان سيقترف جريمة في حق شيخه ، لو قرر " الملالي " عرض الكتاب على خطاطين وناسخين ؟

7- ألا يكون الكتاب العجيب الذي اخترق المألوف ، قد أحرج " الملالي نفسَه " ، وغيرّ لديه تلك الصورة المحافظة التي كان يحملها عن شيخه ، ويكون قد أملى عليه واجب التستر ؟ ولكنه كان من جهة أخرى ، سيتنصل من واجب الوفاء والأمانة ، لو تقرر لديه ألا يذكر القصة بتاتا ؟ وإذا كان السنوسي قد حذر من بعض الكتب الخطيرة على النشء ، ومنها كتاب طوالع

الأنوار " للبيضاوي " ، فكيف له أن يحتذي بطريقته ؟ ثم ألا يكون هذا العمل الذي أراد أن يخفيه ، مقصورا عليه أو على من في مستواه ، وعلى مذهبه ؟

إنها لنقطة سوداء ، هاته التي تركتها القصة الحميمية بين الشيخ وتلميذه ، ما دامت تحجب بعدا جديدا ومنعرجا خطيرا في حياة السنوسي ومذهبه الفكري . على أن هذا لا يشككنا في إخلاصه لأشعريته ، ولا في مذهبه الفكري .

هذا ، ومما يزيدنا يقينا من تأثر الشيخ بمتفلسفي الأشعرية ، أنه قد شرح كتاب "الإيجي" هذا العالم الكلامي (1355 - 1389)المعروف بمؤلفاته ، و الذي امتزجت عنده مسائل العقيدة بمسائل الحكمة ، وأصبحت القضايا الإنطولوجية الفلسفية والقضايا الكلامية تسير جنبا إلى جنب ، في كتابه " جواهر العلوم " ، و في كتابه "المواقف" بوجه أخص .

وربما خشي السنوسي لو صرح بكل مكتوباته في هذاللسياق ، أن يرى فيه الصديقُ قبل العدوِّ ، أنه سيكون حقا ، أول متكلم مغاربي متفلسف في عصره ، نظرا إلى تمكنه من امتلاك طريقة المتفلسفين من الأشاعرة ومِن تجاوزِها، من أمثال "الفخر"، و" الإيجي " ، و" التفتازاني " [1] (ت. 1389) و" الجرجاني " (ت. 1413 م) ؛ وخاصة " البيضاوي " في طوالع الأنوار ؛ وهو الذي كان ينتقد طرائقهم ، وبعض أفكارهم . وسنرى كيف أنه في كثير من مؤلفاته العقائدية ، يقدم خطابا **شبه** فلسفي عندما يعرض عقائده عبر مداخل تمهيدية ، ويتطرق لمسائل إبستيمولوجية وأنطولوجية فضلا عن القضايا الإلهية . وهذا يدل على أنه يحمل في إنتاجاته ، بصمات فلسفية ، وسنبرهن على ذلك بالتفصيل ، في وقته .

رابعا : بين السنوسي والفيلسوف أبي الوليد بن رشد

وفي هذا السياق ، وعلى ضوء هاته البصمات ، يمكن أن نضيف السؤال التالي : ألم يكن له على سبيل الاحتمال ، مشروعٌ لترقية الأشعرية إلى مصف العلوم الإسلامية المجردة حيث يرتفع العبد من مرحلة الإيمان الساذج ، إلى مرتبة إدراك هذا الإيمان ، والعمل به ؟ والبحث عن التجريد المحض . وخاصة في دائرة النخبة - ليس بعيدا عن نشدان الحكمة [2] ، والانفراد بالتجرد ، وذلك

---

[1]-وهو ماتيدي النّزعة في كتابه المقاصد .

[2]-وكانت مضامين العلوم الحِكْمية الفلسفية أو التعاليم ، في عهد المتكلمين المتأخرين ، تنطوي على دراسة التعاليم وهي أربعة أصناف من العلوم :

للسعي إلى الحق لذاته أو اليقين لذاته من أجل الالتزام به حيث يلتقي "التفكُّر "[1] والعمل ، العقل والقلب . ويكفي أن نقارن بين تعريف السنوسي لعلم التوحيد وتعريف الفلسفة " لابن رشد "من حيث مجالهُما ووظيفتهما ، حتى نفهم تقارب الفنين بعضهما بعضا .[2]

يعرّف السنوسي علم التوحيد بالتركيز على موضوعه قائلا : " إن علم التوحيد ، موضوعه هو ماهيات الكائنات[3] الممكنات[4] من حيث دلالتها على وُجُوبِ وُجُودِ مُوجِدِها، وصفاته وأفعاله" .[5]

ويعرّف " ابن رشد " الفلسفة من حيث مجالها ومهمتها ، قائلا: "إِنَّ الْفَلْسَفَةَ لَيْسَ فِعْلُهَا أَكْثَرَ مِنَ النَّظَرِ فِي الْمَوْجُودَاتِ، وَاعْتِبَارِهَا مِنْ جِهَةِ دَلَالَتِهَا عَلَى الصَّانِعِ[6] أَعْنِي مِنْ جِهَةِ مَا هِيَ مَصْنُوعَاتٌ، فَإِنَّ الْمَوْجُودَاتِ إِنَّمَا تَدُلُّ عَلَى الصَّانِعِ لِمَعْرِفَةِ صَنْعَتِهَا، وَأَنَّهُ كُلَّمَا

أ- أولها: علم الهندسة ، وهو النظر في المقادير على الإطلاق ، إما المنفصلة من حيث كونها معدودة أو المتصلة ، وهي إما ذو بعد واحد وهو الخط أو ذو بعدين وفي السطح ، أو ذو أبعاد ثلاثة ، وهو الجسم التعليمي . ينظر في هذه المقادير وما يعرض لها ، إما من حيث ذاتها أو من حيث نسبة بعضها إلى بعض .

ب- و ثانيها علم الأرتماطيقي ، وهو معرفة ما يعرض للكم المنفصل الذي هو العدد ويؤخذ له من الخواص والعوارض اللاحقة.

ج- ثالثها علم الموسيقى ، وهو معرفة نسب الأصوات والنغم بعضها من بعض وتقديرها بالعدد وثمرته معرفة تلاحين الغناء .

د- ورابعها علم الهيئة ، وهو تعيين الأشكال للأفلاك ، وحصر أوضاعها ، وتعددها ، لكل كوكب من السيارة ، والثابتة ، والقيام على معرفة ذلك من قبل الحركات السماوية المشاهدة الموجودة لكل واحد منها ، ومن رجوعها واستقامتها وإقبالها وإدبارها . انظر ، ابن خلدون ، المقدمة ، ص ، (478-479) .

[1]- يفضل السنوسي هذه الكلمة على التفكير والتأمل .

[2]- وبهذا الموقف من الفلسفة ، يمكن القول بأن السنوسي ليس بعيدا عن التوجه الذي حدده "ابن رشد" عندما دعا إلى الفصل بين الفلسفة والدين (أو العقيدة) .

[3]- الماهيات ج. ماهية ؛ لا نستبعد أنها من أصل هذا السؤال : ما هو أو ما هي الأشياء أي ما حقيقتها ، وما جوهرها ؟ انظر كتاب التعريفات ، محمد الشريف الجرجاني ، ص (205-206) ، حرف الميم .

ماهية الشيء : ما به الشيء ، (هو هو) وهي من حيث (هي هي) لا موجودة ولا معدومة ، ولا كلي ولا جزئي ، ولا خاص ولا عام . والماهية الاعتبارية هي التي لا وجود لها إلا في العقل المعتبر ، ما دام معتبرا .

[4]- الممكنات هي التي يمكن أن توجد ، ويمكن ألا توجد ؛ فإن هي وجدت ، يكون قد وقع تقرير لوجودها ، وصاحب التقرير والوجود ، هو الله تعالى. الوُجُوبُ في المنطق هو الضرورة المحتومة عقليا .

[5]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 43 ؛ السنوسي ، شرح العقيدة الوسطى، ط .1 ، مطبعة التقدم الوطنية ، تونس ، بدون تاريخ ، ص ، 53 .

[6]- الصانع هو الله خالق الموجودات .

صَنْعَتِهَا أَتَمَّ، كَانَتِ الْمَعْرِفَةُ بِالصَّانِعِ أَتَمَّ، وَكَانَ الشَّرْعُ قَدْ نَدَبَ[1] إِلَى اعْتِبَارِ الْمَوْجُودَاتِ، وَحَثَّ عَلَى ذَلِكَ ". [2]

والحقيقة أن هذه المقارنة بين التعريفين ، تثير الدهشة من حيث إن الشيخ كان أكثر تجريدا من " أبي الوليد " ، في تعريفه لعلم التوحيد ، وكأن التعريفين ينطبق الواحد على الآخر إن لم نقل بأن تعريف السنوسي يتجاوز مثيله دقة ووضوحا .

إذا كان الله الموجد (أو الصانع) كموضوع للبحث ، يدخل في مجال العلوم الإلهية (المتافيزيقية) . وهو المجال الذي يشترك فيه كل من عالم الكلام والفيلسوف، فإن طريقة معرفتنا له تعالى ، تشكل معضلة فلسفية تدخل ضمن ما يسمى بنظرية المعرفة أو مبحث الإبستيمولوجيا . وعلى هذا الأساس ، اهتم علماء الكلام قبل الخوض في مبحث العقيدة ، بوضع تمهيدات نفحاتها فلسفية ، يطرحون فيها مسائل إمكان المعرفة وطرائق بلوغ هاته المعرفة ، مع محاولة الرد على الشكاك وغيرهم ممن يجحد قدرة الإنسان على معرفة معبوده بالمدارك المناسبة .

II- إمكان معرفة الله بالنظر العقلي : عرض أطروحات الخصوم ونقدها

بدأ السنوسي مبحثه في العقيدة ، بتمهيدات على نمط كبار علماء الكلام ، ولا سيما المتأخرين منهم وعالج فيها قضايا إبستيمولوجية تتعلق بإمكان المعرفة ، معلنا بأن عقيدة التوحيد مجالها العقل .وسنرى ، كيف يحمل على المنكرين لهذه المعرفة ، وعلى كل من يهمش النظر العقلي ، وكيف يطرق أبواب علم التوحيد .

صنف السنوسي هؤلاء المنكرين إلى فيئتين ، الأولى هي فئة الذين لا يؤمنون قطعا ، بإمكان الوصول إلى المعرفة ، فضلا عن معرفة الله تعالى ؛ والثانية هي فئة الذين يحصرون المعرفة في مجرد الإحساس ، دون العقل . [3] ولأسباب منهجية ، سنعرض أطروحة كل صنف على حدة ، مشفوعة بنقدها .

---

[1]- كلمة الشرع أو الشريعة في اللغة العربية ، مأخوذة من كلمة الشارع ومعناه الله عز وجل ، وهو مصدر الشرع الإسلامي . ويمكن تقسيم العلم الشرعي أو الشريعة إلى قسمين : قسم علمي وهو علم الأصول ، وقسم عملي وهو علم الفروع أو علم الفقه ، كما سيتضح ذلك ، فيما يأتي متنا وتعليقا .

[2]- فصل المقال ، تقديم وتعليق ، ألبير نصري نادر ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، 1961 ، ص ، 27 .

[3]- ومنهم "عبد الرحمن بن خلدون" ، حيث يقول : " العقل ميزان صحيح ، فأحكامه يقينية لا كذب فيها ، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد ، والآخرة ، وحقيقة النبوة ، وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره . فإن ذلك طمع في محال " . (المقدمة ، ص ، 460) .

أولا : عرض أطروحة المنكرين لإمكان المعرفة ونقدها

1- إن أكبر خصوم لمسألة إمكان المعرفة، واجههم السنوسي ، هم السفسطائيون الذين اشتهروا بإنكارهم جميع العلوم ، ضروريِّها ونظريِّها ، محسوسِها وغيرِ محسوسها ، وهم من العقلاء " [1] . وذهب اللاأدريون منهم إلى تعليق الحكم ، بحجة أن رفض إمكان المعرفة هو إثبات لها .

وهذا يعني في رأي الشيخ ، أن كل من أراد أن يعرف ربه في مجال الإلهيات . وفي سياق توجه هؤلاء السفسطائيين - سيسقط بلا ريب ، في الشك المطلق ، ولا يطمع في الارتقاء إلى معرفة خالقه . وهذا ، سد منيع للتمكن من إدراك العقيدة الدينية ؛ ولهذا ، فإن السنوسي مهد بهذه المسألة الإبستيمولوجية ، ليوضح بأن معرفة الله ممكنة ، وتحتاج إلى نهج معين ، وهو النظر العقلي.

2- يقول السنوسي : " الشَّاكُّ ... عِنْدَ [2] عُرُوضِ الشُّبُهَاتِ ، وَنُزُولِ الدَّوَاهِي الْمُظْلِمَاتِ " . [3]

ويقول في سياق التقليد واللجوء إلى اللاأدرية : " فإذا كان [المقلد المتشكك] عالما ، نطق بالحق ، وإن كان شاكا غير عالم ، قال لا أدري ؛ وكذلك كان يقول بقلبه في حياته : لا أدري ؛ وكان يطرقه الشك أحيانا ، فلا يبحث عليه ، ولا يداوي سقامَ سريرته . فإذا مات ، لحقه الندم حين لا ينفعه ، واعتذر إلى من لا يسمعه ، وهلك " . [4]

إن الاقتراب من العقيدة الإسلامية عند السنوسي ، يفترض احتمال بلوغ المعرفة، بعيدا عن الارتياب والتشكك . والإيمان بهذه العقيدة ، قيمة معنوية تقع في مجال العقل ، ولا تقع في مجال الحس الذي هو كل " ما يؤمن به الماديون " وهو يلمّح إلى أن هناك فرقا بين الحس السفسطائي والعقل ؛ الأول وهو الحس ، يهم الشخص في حد ذاته ، وهو معرض للخطأ ؛ والثاني وهو العقل ، يهم جميع الناس ، وهو مرشح لإدراك الحقائق الثابتة . ولما كان هذا العقل أمرا يشترك فيه الجميع ، كانت الحقائق الخارجية ثابتة ، لأنهم يدركونها بطريقة واحدة .

---

[1]- السنوسي ، شرح صغرى الصغرى ، ص ، 35 .

[2]- يقصد هنا ، صاحب التقليد .

[3]- السنوسي ، متن العقيدة الكبرى ، ص ، 32 .

[4]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 33 .

إن معرفة الدين الحق عنده ، تكون بالنظر العقلي ، وليس بمجرد السماع والتقليد ، لأن معرفة المقدمات ، والتأكد من صحتها ، كلاهما يتم بضرورة العقل ، وترتيب المقدمات ؛ وصحةُ ترتيبها يُعلم بالعقل نفسه .

وهذا أمر بديهي ، لأنه إذا كانت الحواس مختصة بالمحسوسات لا تدرك غيرها ، فإنه من العبث أن نسعى إلى إدراك الله ومعرفته من خلال الحواس ، وذلك لأنه تعالى ليس شيئا ماديا ، وليس من شأنه أن يتشكل بأية صورة من صور المادة . ولهذا ، فينبغي للمكلف شرعا ، وهو يسعى إلى معرفة الله وإدراكه ، أن يطرح الحواس جانبا، وأن يعتمد اعتمادا أساسيا على العقل الصريح ، العقل الذي لا يتأثر بالإحساسات ، ولا بأحكامها .

فأصل الدين كما رأينا ، معرفة الله . وإذا كانت معرفة وجوده تعالى ، ليس شيئا بديهيا ، فلا سبيل لإثباته إلا بإمكان المعرفة العقلية . إن الإيمان في مذهب السنوسي، قيمة معنوية تقع دائما ، في مجال العقل .ولهذا ، تراه يذكّر كل مكلف ، بوجوب إعمال فكره عندما يتعلق الأمر بمعرفة الله تعالى ؛ ووجوبُ استعمال الفكر هنا ، فرض عين ، وما الفكر إلا النظر . [1]

ثانيا : عرض أطروحة المنكرين للنظر العقلي ونقدها

1- أما المنكرون للنظر العقلي ، فهم الحسيون الذين يزعمون أن المعرفة الممكنة ، تنحصر وحدها في مجرد الإحساس ، دون النظر العقلي .ومن هؤلاء يذكر خمس فرق ، وهي السُّمنية ، والمهندسون والحشوية [2] ، والكرَّامية ، والمجسّمة .

أ- فالسمنية [3] هم القائلون باستحالة النظر على الإطلاق يزعمون أنه لا يُعلم شيء إلا عن طريق الحواس الخمس ، وينكرون العلوم ، وبخاصة الضروريةَ منها أو النظرية ، إنكارا كليا .

1- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، (3-4) .

2- لم يذكر السنوسي الدهريين ، ولكنه لمح إليهم في كثير من كتبه العقائدية . يقول "فيصل بدير عون" : " لقد كان الخطأ الأكبر الذي وقع فيه الدهريون اعتمادَهم على الحس في الإقرار بعدم وجود الله . وكان طبيعيا أن ينفوا حدوث العالم ، وأن ينفوا وجود صانع له . وذلك لقولهم إن كل موجود لا بد من أن يكون ماديا أو ملابسا للمادة " . (علم الكلام ومدارسه ، ص ، 371) .

3- فرقة معروفة في الهند عبدة "سومنات" وهو صنمهم . يقولون بالتناسخ ، وقدم العالم ، وينكرون النظر ومصدر العلم في الحواس . (لويس غرديه – ج قنواتي ، فلسفة الفكر الديني ، ج . 1 ، ص ، 149) .

ب- والمهندسون [1] يحصرون استحالة النظر في مجال الإلهيات بوجه أخص . وهذا يعني أنه لا مطمع إلى بلوغ العقيدة ، بهذه الطريقة العقلية ، لأن النظر في مذهبهم ، يعتمد على التصور ، وحقيقة الإله يستحيل تصوُّرُها .

ج- والحشويةيذهبون إلى أن الباري جسم مستوٍ على العرش بالمماسة والاستقرار ، ينتقل كل ليلة جمعة في الثلث الأخير من الليل ، وينْزل عن مكانه إلى السماء ، ثم يعود عند الفجر إلى مكانه . وأن كلامه القائم بذاته تعالى ، عبارة عن حروف وأصوات ؛ ومع ذلك ، فهو وبهذه الصفة ، كلام قديم أزلي . [2] ويصنفهم السنوسي إلى فئتين :

* فئة منهم ، قالوا بتحيز الله وتصوره على شكل إنسان ، و" هو عندهم يتكلم إذا يشاء ، ويسكت إذا يشاء . فإذا سكت ، لم ينعدم كلامه [القديم] ، ولكنه صمت وأكنه " . [3]

* وفئة أخرى منهم ، مالوا إلى تحيزه تعالى ، ولكن من غير شكل ولا جارحة ، وزعموا أنه " ينطق بالباء والميم وسائر الحروف ، لا على مخارج الحروف . وأن القارئ إذا قرأ من كتاب الله آية ، فالذي يُسمعمنه ، هو الكلام القائم بالله سبحانه ، وقد وُجد في محل هذا القارئ ، ولم ينتقل عن ذات الله " ؛ وأن حروف المصحف عين كلام الله تعالى من غير أن ينتقل أيضا ، عن ذاته . فهي حروف قديمة وأصواتها تتجدد ، يسبقها العدم ويلحقها الحدوث

وانفردت طائفة منهم بالقول بأن الحروف المكتوبة التي تشير إلى اسمه تعالى ، هي فعلا ، الله المعبود بحق ، وإن كتبت في أماكن ، فهو حاضر في أماكن . [4]

وبلغ الأمر ببعض هؤلاء الحشوية إلى تبديع الاشتغال بالنظر في العقليات ، واعتباره ضلالة وتشككا في الدين . [5]

د -والكَرَّامية [6] : مثل الحشوية ، إلا أنهم ، تفردوا بتعيين جهة " فوق " على الجهات الأخرى . [7]

---

[1]- وفي تقدير الفخر ، هم " جمع من المهندسين " ، الفخر ، المحصل ، ص ، 24 .

[2]- وبعض الحشوية ، حملوا الاستواء في الآية على ظاهره، وامتنعوا من التأويل. (السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 81) .

[3]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 140 .

[4]- المصدر السابق ، ص ، (140-141) .

[5]- كلمة لـ"ابن دهاق" ، ذكرها السنوسي واستحسنها ، في شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 129 .

[6]- هم القائلون بالجهة مثل المجسمة .

[7]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 81 .

هـ ويميل المجسمة أيضا ، إلى جانب تشكيل الله تعالى في صورة جسم إنساني ، إلى كون فعله تعالى مرتبطا بغرض ، وكون كلامه حرفا وصوتا ، تارة يتكلم ، وتارة يسكت ، كسائر البشر .[1]

2- وفي نقد هاته الفرق :

أ- يذهب السنوسي إلى أن السمنية هم من فئة العوام الذين لا يفقهون أحكام الفكر ، ولا قواعد اللغة . فهم لا يقوون على التمييز بين الواجب والمستحيل والجائز، ولا بين ما هو حقيقي وما هو مجاز . ولم يعد بين المفاهيم عندهم ، حدود واضحة تقيدها . ومما يدعم هذه الانزلاقات ، أن الله عندهم ، قادر على المستحيلات إن هو أرادها . وفي هذا السياق يقول السنوسي : " لا يفهمون حقيقة ولا مجازا ، ولا يفرقون بين واجب ولا ممكن ولا مستحيل . ولهذا يقولون إنه تعالى قادر على قلب الحقائق ، وأن يوجِد المستحيلات إذا أرادها ، كالجمع بين الضدين ؛ [...] فلا محُال عندهم بوجه من الوجوه ؛ إنما هو ، لو أراده لكان . واعتقاداتهم موجودة كثيرا في العامَّة ، وفي جلاميدَ من طلبة العلم " .[2]

والحق أنه غاب عنهم أن هناك حدودا اجتماعُها ممنوع ، كالبنوة والعبودية ، وكذلك الرب والزوجية . وأن إصرارهم على جواز المستحيل ، تتولد عنه خيالات يرفضها العقل السليم . وفي هذا السياق يضيف : " وزعموا أن القديم سبحانه ، لو لم يوصف بالاقتدار على ذلك ، لكان عاجزا ؛ وذلك منهم ، جهل بما يتعلق به الاقتدار والعجز . ويلزمهم على هذا ، أن يكون سبحانه قادرا على اختراع إله مثلِه قديم لا أول له . فإن امتنعوا من ذلك ، ألزموا كونه عاجزا على مقتضى رأيهم ، والعاجز ليس بإله . وإن حكموا باقتداره على ذلك ، لزمهم من الكفر ما لزم من قال بوجود مثل الله تعالى ، إذ لا فرق في الكفر ، بين من يجوِّز في حق الله ما يقدح في ألوهيته ، وبين من يحكم بوقوع ذلك " .[3]

ومصدر خروقاتهم ، جهلهم باللسان ، وتمسكهم بالظاهر ، وتعطيل العقل .[4]

1- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 37 .

2- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، (142-143) .

3- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 142 .

4- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، (128-130) . ولـ"ابن دهاق" الذي يحترمه السنوسي ، ويستشهد به في هذا المقطع ، تفاصيل مهمة .

ب- وعن المهندسين ، يشخص موضع الخطأ في قولهم بأن "حقيقة الإله ، يستحيل تصوّرها ، فلا يدرَك بالنظر الحكمُ عليها " ، ويحصره في عدم التمييز بين مجرد تصور موجودٍ ، وكمال التصور، وكذا بين الامتناع والعسر. يقول السنوسي : "إنّ الحكم إنما يتوقف على تصوّرٍ ما ، وهو موجود ، لا على كمال التصور ؛ وإنه لا ينتج الامتناع بل العسر ، وهو مسلّم لا شك فيه ، إذ الوهم يلابس العقل في مأخذه ، والباطل يشاكل الحق في مباحثه ، ولهذا ، كان أهل الحق في غاية القلة ، ومُنع أن يخوض فيما زاد على الضروري من هذا العلم، إلا الأفراد من الأذكياء " .[1]

ولا يقف خطؤهم عند هذا الحد ، بل تجاوزوها عندما أقروا أن الضروري لا يختلف فيه العقلاء . صحيح أن هناك اتفاقا في المبادئ البديهية ، ولكن عندما يتعلق الأمر ، بالذوق أو درجة الإدراك البشري للأشياء ، فلم يعد الإجماع صالحا . يقول السنوسي : " ولا يقال : الضروري لا يختلف فيه العقلاء ، وهذا قد اختلفوا فيه ؟ لأنّا نقول ذلك في الضروري الذي ليس له سبب ككون الكل أعظم من جزئه ، أما ما له سبب كهذا ، فلا يدركه ضرورة إلا من شارك في السبب كحلاوة هذا الطعام مثلا ، لا يدركه ضرورة إلا من شارك في سببه الذي هو الذوق ؛ والسبب في مسألتنا العثور على النظر الصحيح المطلع على وجه الدليل " .[2]

ج- يَصِمُ الحشوية بأهل الضلالة ، إذ طغى عليهم التجسيم إلى غاية الجهل ؛ فشيَّؤوا الله ، وهدموا ضرورات العقول ، وأضفوا صفة الأزلية على كل من يتلو القرآن بسبب حلول كلامه تعالى في الأجسام ، مع العلم بأن كلام الله هذا ، لا يتعدى كونَه حروفا وأصواتا . واعتقاد الحشوية في تقدير الشيخ ، يقوم على ثلاث ضلالات ، فيما يقول ، "تهوّد ، وتنصّر ، واعتزال ؛ فهم مع اليهود في اعتقاد الجسم في حق الإله ؛ ومع النصارى في اعتقاد حلول الكلام في الأجسام ، وأنه لا يفارق مع ذلك الإله ؛ ومع المعتزلة في اعتقادهم أن كلام الله تعالى حروف وأصوات، وهو نص مذهب اليهود أيضا ، غير أن المعتزلة لم يقولوا بقيام الحروف والأصوات به سبحانه وتعالى ، لمّا تفطنوا لحدوثها "[3] ويَصِم السنوسي الكرّامية بدورها بالمبتدعة، تقريبا لنفس الضلالات التي وقع فيها سابقوهم من الحشوية .

---

[1]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 6 ؛ أضداد العلم الخاصة : الظن ، والشك ، والوهم ، والجهل المركب ، وليس نفس العلم ولا ملزوما له .

[2]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 5 .

[3]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 143 . قد يقع لنا أن نخرج من تمهيداته ، لتوضيح بعض المفاهيم الواردة في التمهيدات .

ومصدر انحراف المجسمة ثلاثي ، الأول لاعتبارهم أن أي موجود لا بد من أن يكون جسما ، قياسا على ما عاينوه ؛ والثاني لإيمانهم بأن كل جسم يشغل حيزا ؛ والثالث لاضطرابهم في الوقوع بين حدوث الجسم ، وقدمه . يقول السنوسي إن الحكم بالتجسيم " لا يخلو : إما أن يعتقد [صاحبه]مع ذلك وجوب قدمه جل وعلا ، وتنَزهه عن الحدوث أو لا ؛ فإن اعتقد له القدم مع الجسمية ، فقد جهل البرهان القاطع الواضح على حدوث كل جسم ، وسد باب المعرفة به جل وعلا ، وهو لا يشعر ؛ فإنه إذا جوَّز وجود جسم قديم غنيٍّ عن الفاعل ، لزم أن يجوّز مثل ذلك في جميع العوالم ، فتكون كلها قديمة لا فاعل لها ، فلا تكون إذن ، دليلا على وجود الإله . كيف وهي الباب لمعرفته تعالى " . وإن كان صاحب التجسيم " يعتقد الحدوث له تعالى ، لمّا اعتقد أنه جسم ، فقد أبطل البرهان القاطع على وجوب القدم والبقاء لخالق العوالم ، ولزمه أن يقول بصحة الألوهية لكل جسم من أجسام العوالم ؛ وكل هذا تخليط لا يصدر عن ذي عقل سليم " .[1]

[هذا] ، و" إن الحلول في المكان من خواص الأجرام ، وهو جل وعلا ، تستحيل عليه الجِرْمية ؛ فيستحيل عليه المكان الذي هو من خواصها [...] . ولما لم يروا موجودا قائما بنفسه إلا وهو جسم ، فقاسوا ما لم يروا على ما رأوا ، واعتقدوا لفساد نظرهم ، قضية كلية وهي

إن كل موجود قائم بنفسه ، فهو جسم

الله سبحانه موجود قائم بنفسه ،

فاعتقدوا لهذا القياس الرديء والنظر الفاسد ، أنه تعالى جسم " .[2]

III- العلاقة بين المعرفة والنظر العقلي

وبعد أن بيّن أن المعرفة ممكنة في مجال الإلهيات ، وانتهى إلى إبطال الأطروحات المنكرة لها ، ثبت له أن النظر العقلي هو الوسيلة التي تناسب هذا المجال ، وليست غيرها من الوسائل ، كما زعم الحسيون عموما . وفي طريقه إلى إعداد أسباب الدعوة إلى معرفة علم التوحيد ، أراد الشيخ أن يعالج موضوعا فلسفيا محضا ، وهو الخوض في " حقيقة " النظر ، وطبيعة العلاقة بين النظر ومعرفة العقيدة ، ليتساءل :

---

[1]- السنوسي ، المنهج السديد في شرح كفاية المريد ، تحقيق مصطفى مرزوقي، دار الهدى ، عين مليلة ، الجزائر ، ص، 186 .

[2]- السنوسي ، المنهج السديد ، ص ، 192 .

ما هي حقيقة النظر ، وما هو الصحيح منه والفاسد ؟ وما هي طبيعة العلاقة بين مقدمات النظر والعلم ؟ [1] وما هو العلم اليقيني ؟ وما هي طبيعة العلاقة بين الدليل (أي المقدمات) والنتيجة ؟ وهل العلاقة بينهما هي عقلية أم عادية ؟ وهل تتم عن طريق التولد أم الإيجاب ؟ وما هو أول واجب ؟ وما هو البرهان ؟ وأخيرا ، ما هي مُسوِّغات الدخول إلى العقيدة ، موضوع علم التوحيد ؟

أولا : ما النظر وما هو الصحيح منه والفاسد ؟

وتحت هذا التساؤل الأول ، يحاول الشيخ أن يحصر اهتمامه بالعلاقات بين منطلقات الفكر وما ينتج عنها ؛ واهتمامه بهذه العلاقات ، يستدرجه إلى طر ح عدد من المسائل ، منها حقيقة النظر ، والفرق بين التعريف الشارح والتصديق ، وكلامٌ عن القياس والسرُّ الذي يربط مقدماته بنتائجها .

ففي حقيقة النظر ، يقول : "النّظر وضع معلومٍ أو ترتيب معلومين فصاعدا على وجهٍ يُتوصل به إلى المطلوب " ؛ [2] ويقصد بالمعلومين مقدمتي القياس [...] ويميز في التعريف ، بين ما هو شارح وبين ما هو تصديق أي بين التعريف الذي يوضح المعرَّف، وبين الخطاب الذي يتضمن حكما بنسبة أمر إلى أمر ، يتقرر فيه الثبوت أو النفي .

يقول السنوسي : " إن وصلْتَ تلك الأمور إلى معرفة مفردٍ ، سمّيتْ معرّفا وقولا شارحا ، وإن وصلت إلى تصديق . وهو العلم بنسبة أمر إلى أمر على جهة الثّبوت أو النّفي . سمّيت حجة ودليلا . فمثال الأول قولك في شرح الإنسان: (إنّه الحيوان الناطق) ، ومثال الثاني قولك في بيان حدوث العالم . وهو ما سوى الله عز وجل . (العالم متغير) ، و(كل متغير حادث) ، فإنَّ ترتيب هاتين القضيتين المعلومتين على الوجه الخاص . وهو كون الصغرى موجبة والكبرى كلية . يوصل من اتضح له بالبرهان صدقُها إلى العلم ، بأن (العالم حادث) لانْدراج الصغرى في حكم الكبرى " . [3]

---

[1]- مع التنبيه إلى أن المقصود بالعلم هنا ، هو ما يترتب عن النظر من نتائج .

[2]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 6 . وبتعبير آخر ، يقصد السنوسي بالنظر ، ترتيب المقدمات (أو الأدلة) بحيث يتوصل به إلى المطلوب .

[3]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 6 .

ويميز السنوسي في النظر العقلي ، بين ما هو صحيح ، وبين ما هو فاسد . ويتساءل مع الفلاسفة :

في النظر الصحيح ، هل حصول العِلْمين بالمقدمتين في الذهن ، ليس كافيا في حصول النتيجة ؟ ألا يحتاج إلى علم ثالث هو " التفطن " ؟ لقد أثبت " ابن سينا " ، فيما يقول السنوسي ، هذا " التفطن " ، لاندراج المقدمة الصغرى تحت المقدمة الكبرى ، ويضرب الفيلسوف لذلك مثالا وهو : (هذه بغلة) ، و(كل بغلة عاقر)، فلا ينتج أن هذه عاقر حتى " يتفطن " إلى أن هذه البغلة فرد من أفراد الكلية ، ليلزم الحكم على الفرد . وأكد " شرف الدين بن التلمساني "[1] هذه الحقيقة السرية ، معلّقا بأنه لا ينتج ذلك إلا بهذا العلم الثالث[2] ، " إلا أنه معلوم في ضمن العلم بأن هذا ترتيب منتج، فلا يكاد يخلو الذهن عن ذلك عند ذكر المقدمتين على هذا الوجه". ويتضح هذا " التفطن " ، عند " البيضاوي " في " الطوالع " في قوله : " الأشبه أنه لا بد بعد استحضار المقدمتين ، من " ملاحظة " الترتيب والهيئة العارضين لهما ، وإلا لما تفاوتت الأشكال في جلاء الإنتاج وخفائه " .[3]

وفي النظر الفاسد ، يتساءل أيضا ، هل النظر الفاسد يستلزم الجهل ، منطقيا أم لا ؟ وفي جوابه يذهب إلى أنه لا ينتج شيئا لثلاثة أسباب :

أولا ، لعدم توفر شروط اكتمال تركيبه ؛

وثانيا ، لعدم استقامة نظمه خرقا لقواعد القياس الحملي ، كالاستدلال بجزئيتين أو سالبيتين ؛ وذلك طبقا للقاعدتين : " لا إنتاج بين سالبتين " ، و" لا إنتاج بين جزئيتين "[4] ؛ وذلك لأن المقدمتين السالبتين تنفيان كلا من الموضوع والمحمول عن الحد الأوسط ، فلا نعرف إن كان المنفي في كلتا الحالتين واحدا ؛ ولأن المقدمتين الجزئيتين إن كانتا موجبتين ، تعذّر الاستنتاج بموجب

---

[1] - هو عبد الله بن محمد شرف الدين الفهري بن التلمساني ، ثم المصري الجزائري (567-644 هـ) فقيه أصولي متكلم من كتبه ، شرح التنبيه في الفقه الشافعي ، وشرح المعالم في أصول الفقه للإمام الرازي .

[2]- ويقصد به التفطن .

[3]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 6 . ناصر الدين البيضاوي ، طوالع الأنوار ، ص ، 67 . والتفطن (أو الملاحظة) يسميه "الفخر" بالروح أو الحدس : مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير ، ج . 2 ، ص ، 207) .

[4]- انظر قواعد القياس الأرسطي ، عبد الرحمن بدوي، المنطق الصوري والرياضي ، مكتبة النهضة المصرية ، 1962 ، ص ، 169 ؛ 172)

قاعدة " عدم استغراق الحد الأوسط على الأول مرة واحدة " [1]، وإن كانتا سالبتين ، تعذّر كذلك ، وذلك بمقتضى القاعدة " لا إنتاج بين سالبتين " .

وثالثا وأخيرا ، لاضطراب في مادة النظر للحكم على فساد هذا النظر ، موقفان : موقف الكلاميين وهو أنه لا يفضي إلى الجهل ؛ وموقف المنطقيين وهو أنه يفضي إلى الجهل ، وهو الصحيح عند السنوسي . وفي تفنيد موقف الكلاميين ، يقول السنوسي :

"وما احتجّ به المتكلمون (من اختلاف الشبهة بحسب أن الناظر فيها ابتداءً ، تقوده إلى الجهل ، والناظر فيها بعد العلم ، لا تقوده إلى شيء ، والناظر فيها عقب نظره في شبهة على النقيض ، تقوده إلى الشك ، وما اختلف لم يرتبط بشيء) فغير مسلّم لأنا نقول : إن لازمها على الحقيقة : الجهل ، وإنما تخلف عن العالِم اعتقادُ صدق نتيجتها في نفسها للعلم بضدها لا للعلم بالربط بينهما " . [2] ويؤكد أن مقدمات الدليل ، إنما هي ضرورية أو تنتهي إلى الضرورية ؛ أما الشبهة فليست كذلك ، مضيفا " أن ما احتجوا به أيضا ، من أن الشبهة لو كان لها ارتباط بعقد معين لكانت دليلا ، والتالي باطل ، لأن حقيقة الشبهة ما اشتبه أمرها على الناظر ، فاعتقدها دليلا ، وليست بدليل ؟ فلا يلزم لجواز اشتراك المختلفات في بعض اللوازم ، فإن الدليل يفارق الشبهة ، وإن اشتركا في صورة النظم " . [3].

ثانيا: وما هي طبيعة العلاقة بين مقدمات النظر والعلم (أي النظر ونتائجه)؟

وبعد تحديد مفهوم النظر وتقديره في حالتي الصحة والفساد ، يحمله الفضول إلى التساؤل عن طبيعة العلاقة بين مقدمات النظر (ويستعمل الدليل أيضا ، بدلا عن النظر) ونتائجه : هل الربط بين الدليل والنتيجة عاديّ ، يمكن تخلفه ؟ أو هو عقلي، لا يمكن تخلفه ؟ [4] وهل يتم هذا الربط بالتولد ؟ أو يتم بالإيجاب ؟

وعلى ضوء هذه التساؤلات ، تعيّن حصر توجهات العلماء حول طبيعة الربط بين الدليل والنتيجة ، في أربعة مذاهب ، الثاني منها يثمنه السنوسي ، وهي :

---

[1]- لأنه لو جاء مشيرا مرتين إلى بعض " ماصدقه " فقط ، لم نعرف إن كانت الإشارة إلى نفس البعض في المرتين أم إلى بعض آخر ، فتكون أمام أربعة حدود ، والقاعدة هي ثلاثة حدود .

[2]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، (6-7) .

[3]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 7 .

[4]- ويأخذ به السنوسي ، أي يأخذ بما هو عقلي .

الأول ، لـ" لأشعري " [1] ، وهو أن " الربط بين الدليل والنتيجة عادي " ، فيمكن تخلفه" ؛

الثاني ، لـ" إمام الحرمين " ، وهو أنه عقلي فلا يمكن- عند نفي الآفات العامة كالموت ونحوه . تخلفه ؟ وهو الصحيح " ؛

والثالث ، للمعتزلة ، وهو أن الربط يتم بالتولد بمعني أن القدرة الحادثة أثرت في وجود النتيجة ، بواسطة تأثيرها في النظر ؛

والرابع ، للحكماء ، وهو أنه يتم بالإيجاب بمعني أن النظر علة أثرت في وجود المعلول .[2]

وإذا كان السنوسي يبطل فكرتي التولد والتعليل لدى المعتزلة والفلاسفة ، بحجة مبدأ إسناد وقوع الممكنات كلها إلى الله تعالى ابتداء ، إلا أنه يفضل في قضية الربط ، توجه " إمام الحرمين " في نزعته العقلانية . وهذه النَّزعة ، لم تمنعه من الإقرار بأن الله تعالى في النهاية ، قادر على خلق النظر العقلي عند النظر والتأمل ، أو بمجرد إجرائه العادة ، أو بجعله في القلب ضروريا بلا تأمل ، ولا بعثِ رسلٍ . يقول :

" فقد أجرى الله تبارك وتعالى العادة بأن يخلق بعض أنواعه في القلب ضروريا بلا تأمل ، ويخلق بعض أنواعه عند النظر والتأمل . والعلوم الحادثة كلها ، وإن كانت حاصلة بمحض خلق الله ، فيصح أن يخلقها في القلوب ابتداءً بلا واسطةِ تجربة ، ولا بعث رسولٍ ، ولا نظر ولا فكرة ، فقد أجرى سبحانه . بمحض اختياره . العادة في خلقها على هذا التقسيم ." [3]

IV- من الواجب والعلم اليقيني إلى الاتصال بالعقيدة أو علم التوحيد

وتجدر الإشارة إلى أن الإيمان بالمعرفة ، والإقرار بضرورة استخدام النظر العقلي في مجال الإلهيات ، وإثبات الطابع العقلاني للعلاقة بين المقدمات ونتائجها ، كلها مفاتيح تؤهل السنوسي لطرق أبواب العلم اليقيني والظفر بمسوّغات الاتصال بالعقيدة . إلا أنه وقبل الوقوف على هذا العلم ، يفضل السنوسي الجواب عن هذا السؤال وهو :

أولا : ما هو أول واجب ؟

ليس لهذا السؤال جواب واحد ؛ والسنوسي يذكر في مسألة أول واجب ، ستة توجهات ، وهي أن :

---

[1]- هو أبو الحسن علي بن إسماعيل بن اسحاق (ت. 324هـ) .

[2]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، (6-7) .

[3]- السنوسي ، صغرى الصغرى وشرحها ، المطبعة الميمنية ، مصر، 1324 هـ ، (33-34) .

1- أول واجب عند الشيخ " الأشعري " ، هو النظر ؛

2- وهو عند الأستاذ [1] و" إمام الحرمين " ، القصد إلى النظر ، والمقصود بالقصد ، تصفية القلب من الموبقات ؛

3- وهو عند " الباقلاني " ، أول جزء من النظر .

4- وقيل إنه المعرفة ؛

5- وهو عند المعتزلة ، الشك ، وهو مذهب فاسد عند السنوسي ؛

6- وهو لدى أهل التقليد ، الإقرار بالله وبرسله عن عقد مطابق ، وإن لم يكن **علما** ، وهو مذهب لا يخفى فساده .

واختار السنوسي من هذه الأقوال ، مذهب " الأشعري " أي القول بأن أول واجب هو النظر وليس الشك ، وذلك لحث الدين على الأمر بالنظر . ويقر السنوسي أن هذا النظر كاف في معرفته تعالى ، وإن كان حصوله بغير معلم [2] . وهو ضروري، لا بل " فرض عين في حق كل مكلف أن يعرف كل عقد من عقود الإيمان ببرهان ما ، وذلك سهل على من وُفق " . [3]

وهنا ، لا بد من الحذر من خطأ فهم (أول واجب) لدى السنوسي ، وشيخه "الأشعري." فإذا كان النظر هو أول واجب على المكلف ، فإنه ليس هو المنطلق الحقيقي ، لأن الوجوب مضمر قبل النظر . ولعل مقصوده من الواجب ، الضرورة التي تبقى دائما تحت رعاية الله ، وكأنه تعالى أجرى عادته أن يخلق بين النظر والواجب علاقة عادية ، وليس من ضرورة العقل أن يرتبط النظر والواجب ؛ فقد يظهر الواجب مع تخلف النظر ، والعكس بالعكس .

يقول : النظر " يتوقف على العلم بالوجوب ، لا عادة ولا شرعا ؛ لقد أجرى الله عادته بأن أهدى العلماء إلى ممارسة النظر في عجائب الكائنات وغرائب المصنوعات ، ولم يُعرضوا عنه ؛ ولأن النظر شرعا ، وجوبُه متوقف على التمكن من العلم لا على العلم " . وإذا كان النظر عنده ، هو في نهاية المطاف ، أول واجب ضروري ، فإنه نعمة يرعاها الله تعالى . وبهذه النعمة يطمح العبد إلى إدراك العلم اليقيني .تُرى ما هو هذا العلم ؟

1- لعله الإمام محمد فَوَرْك بن الحسن الإصبهاني" (ت 406هـ) محدّث والمتكلم الأصولي .

2- وهو تأثير من " الفخر الرازي " : " لا حاجة في معرفة الله تعالى إلى المعلم " ، (المحصل ، ص ، 25) .

3- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 32 .

ثانيا : وما هو العلم اليقيني ؟

وفيما يتعلق بما هو العلم اليقيني ، فإن السنوسي لم يقدم لهذا السؤال المهم ، جوابا مباشرا ، يُنتظر منه تعريف دقيق ، وتبيين مشبع بالأمثلة . فالمفهوم الذي يمكن استنتاجه من خلال كتاباته هو أن مهمة هذا العلم هو البحث عن اليقين المؤسَّس على الدليل البرهاني القاطع . والبرهان هو ما تألف من مقدمات كلُّها يقينية ، مع الإشارة إلى أن اليقينيات ستة أقسام ، كما سنرى ذلك في الحجج العقلية . ويفهم من هذا أيضا ، أن الغاية المأمولة من هذا البرهان ، التمكن من العلم اليقيني . يقول السنوسي : من هذه الأقسام الستة ، " يتركب البرهان ، والغرض منه حصول العلم اليقيني " . [1] ولا يخفى أن اليقين الذي ينشده السنوسي ، هو معرفة الله الحق ، وهو مفهوم ليس بعيدا عما كان يطمح إليه " الفخر الرازي " المتفلسف ، عندما كان يصرح بأن علم الكلام مهمته البحث عن الحقيقة المطلقة . [2]

ويؤكد أن المعتمد من هذه الأقسام للفوز بالعلم اليقيني ، هو القسم الأول من ضمن الستة الذي هو البرهان القاطع ، والدليل العقلي الساطع . وللتمكن من هذا العلم ، كان لا بد من التمكن من معرفة الطريق إليه ، وهو دائما البرهان ؛ ولأن للبرهان الصدارة في الحجج العقلية ، تعين على السنوسي أن ينطلق من تقسيم الحجج إلى فرعين : الحجج العقلية ، والحجج النقلية .

1- الحجج العقلية :

فما هي هذه الحجج (أو الأدلة) العقلية أو بلغة مشخصة ، ما البرهان ؟ وما أقسامه ؟

أما البرهان ، فهو ما تركب من مقدمات كلها يقينية . إلا أن اليقينيات ستة أقسام : الأوليات ، والمشاهدات ، والقضايا التي قياساتها معها ، والتجريبيات ، والحدسيات ، والتواترات .

أ- الأوليات ، وتسمى أيضا بالبديهيات ، وهي "ما يجزم به العقل بمجرد تصور طرفيه "، كقولك : الكل أعظم من جزئه .

ب- والمشاهدات ، وتسمى أيضا بالحسيات ، وهي " ما يجزم به العقل بواسطة حس " كقولك : النار محرقة .

---

[1]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 9 .

[2]- مفاتيح الغيب ، ج . 2 ، ص ، 176. يقول محمد العريبي : " لقد أبرز الإمام بجلاء القضية المحورية التي عالجها في مفاتيح الغيب [أو التفسير الكبير] وفي المباحث المشرقية وهي طلب اليقين والحقيقة . وجاءت الوصية لتؤكد بأن كل ما كتبه لم يكن إلا بقصد طلب اليقين ورسم في مقدمات كتبه هذه ، معالم طريقته في طلب الحقيقة (المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي ، ص ، 38) .

ج- والقضايا التي قياساتها معها ، وهي "ما يجزم به العقل بوسطٍ يتصوره معها " كقولك الأربعة (4) زوج ، لأن الوسط الذي يسترجعه الذهن ، هو الانقسام بمتساويين (4 : 2) ، وهي القضايا القريبة من الأوليات .

د- والتجريبيات ، وهي ما يجزم به العقل بواسطة الحس مع التكرر [1] " بحيث يجزم العقل بأنه ليس على سبيل الاتفاق " كقولك ، الثوم يخفف من الضغط الدموي.

هـ والحدسيات : وهي "ما يجزم به العقل لترتبٍ دون ترتب التجريبيات ، مع مصاحبة القرائن " كقولك نور القمر مستفاد من نور الشمس .

و- والمتواترات : وهي ما يجزم به العقل بواسطة حس السمع ، ووسط يسترجعه الذهن ، بأن يخبر جمع كثير يجزم العقل باستحالة تواطئهم على الكذب بوقوع أمر محسوس ممكن الوقوع ، كقولك " محمد " صلى الله عليه وسلم ، ادعى الرسالة ، وظهرت المعجزات على يديه ، وهذا القسم مركب من القسمين الثاني والثالث .

"فهذه الأقسام الستة منها يتركب البرهان، والغاية منه حصول العلم اليقيني" .[2]

ولكن ليس كل ما يحتوي على مقدمات بديهية ، يعتبر حجة عقلية ؛ فهناك أنواع أخرى من الحجج العقلية ، إلا أنها لا تنطوي على مقدمات ترقى إلى درجة البداهة والقطع ، وهي أربعة : الجدل ، والخطابة ، والشعر ، والمغالطة .

فأما الجدل ، فهو حجة عقلية تتألف من مقدمات مشهورة ، والمقدمات المشهورة يعرفها الجمهور لمصلحة عامة ، أو لرقة أو حمية . والغرض من الجدل ، إما إقناع قاصر عن البرهان ، أو إلزام الخصم ودفعه . كقولك : (هذا ظلم ، وكل ظلم قبيح ؛ فهذا قبيح) .[3]

وأما الخطابة ، فهي حجة عقلية تتركب من مقدمات مقبولة من شخص . معتقَدٌ فيه الصدقُ لسرٍّ لا يُطلع عليه ، كأن يَفْضُلنا علما أو حنكة . أو من مقدمات مظنونة . والغرض من الخطابة ترغيب السامعين ، كقولك : (هذا يمارس الشعوذة ، وكل من يمارس الشعوذة ، فهو غير مأمون ، فهذا غير مأمون) .

---

[1]- التكرر أو الترتب ويعني بالتكرر الحكم الذي عُرف من العادة والتجربة ؛ والحكم العقلي إن هو أثبت أمرا أو نفاه ، فإنه يصنع ذلك دون اعتماد على واسطة ولا قيد كالتكرر مثلا ، والشرع . (السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 9) .

[2]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، (9-11) .

[3]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 9 .

وأما الشعر ، فهو حجة عقلية تقوم على مقدمات متخيَّلة ، الغاية منها انفعال النفس في شيء ترغيبا ، كقولك : (هذه بضاعة أجنبية ، وكل بضاعة أجنبية ممتازة ، فهذه ممتازة) ؛ أو تنفيرا (كقولك هذه ليمونة ، وكل ليمونة منْزوعة الحموضة ، فهذه منْزوعة الحموضة) .

وأما المغالطة ، فهي أيضا حجة عقلية ، تتأسس على مقدمات شبيهة بالحق ، وليست به ، وتسمى سفسطة ، (كقولك في رسم شخص في حائط : هذا شخص ، وكل شخص يبتسم ، فهذا يبتسم) ؛ أو شبيهة بالمقدمات المشهورة ، وتسمى مشاغبة ، (كقولك في شخص يخبط في البحث : (هذا يخاطب الأطباء بمصطلحات طبية حتى يسكتوا ، وكل من يخاطب الأطباء بمصطلحات طبية حتى يسكتوا فهو طبيب ، فهذا طبيب) ؛ أو على مقدمات وهمية كاذبة ، (كأن تقول هذا لامع ، وكل لامع ذهب ، فهذا ذهب) ؛ فإن النفس قد لا تقبل هذا الدليل الصحيح ، لمقدمات تتوهمها كاذبة .وبمثل هذا التوهّم ، وقع أكثر الناس في أنواع البدع والضلالات .ولكون هاته الحجج المبتذلة تُعرّض الإنسان للخطأ ، نبَّه السنوسي إلى قيمة الحجج التي تقوم على مقدمات يقينية ، وعلى رأسها البرهان العقلي .[1]

2- الحجج النقلية :

وفيما يتعلق بالأدلة النقلية أو السمعية ، فإن السنوسي يخصص لها ، السياق الذي يناسبها . ويظهورهُا المنطقي ، في حالةٍ يكون قد تم فيها ، البرهان العقلي على مسائل لا تكون مؤسسة إلا على البرهان العقلي ، كصفاته تعالى النفسية والسلبية ، مثل وجود الله تعالى وبعض صفات المعاني كقدرته تعالى وإرادته . وبهذا يكون الشيخ قد اقترب من السبل التي تيسر له معاينة العقيدة . فما هي في النهاية ، هذه السبل ، وكيف يقدمها ؟

ثالثا : ما هي سبل الاتصال بالعقيدة أو علم التوحيد ، وكيف يعرضها ؟

وفي هذا السياق ، أفرد السنوسي مدخلا خاصا لعلم الكلام ، الغرض منه تعريف هذا العلم وبيان موضوعه ، وشرح ألفاظ يستخدمها المتكلمون .

وفي تعريف علم الكلام ، ذكر الشيخ رأيي الإمامين " ابن عرفة " و" ابن التلمساني " ؛ الأول يقول هو العلم بأحكام الألوهية ، في حين يذهب الثاني إلى أنه العلم بثبوت الألوهية ؛ ويتفقان على إتباع ذلك ، بتصديق الرسالة وتحصينها برد الشبهات . وانفرد " ابن التلمساني "

---

[1]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 10 .

بتحديد موضوع جواز العالم وحدوثه . ومن غير سابق إنذار ، يفاجئ السنوسي قارئه ، بتعريف موضوع علم الكلام بأسلوب فلسفي محض في طرحه ومصطلحاته ، بعيدا عن الإمامين . يقول عنه إنه " ماهيات الممكنات من حيث دلالتها على وجوب وجود موجدها وصفاته وأفعاله " .[1]
وماهيات الأشياء عند الفلاسفة ، هي حقيقتها وجوهرها ؛ والممكنات في اصطلاح المتكلمين هي ما سبق قضاء الله بأن يوجد لا كل ما يفرضه العقل من الجائزات أو الممكنات . فهي مفتقرة إليه تعالى ولا يوجد شيءٌ من الممكنات لتوقف وجودها على وجود الإله القادر.[2] فالممكنات هي التي يمكن أن توجد ، ويمكن ألا توجد ؛ فإن هي وجدت ، يكون قد وقع تقرير لوجودها ، وصاحب التقرير والوجود هو الله . ولقد حدد السنوسي زاوية البحث في الماهيات الممكنات من حيث إنها تفتح للباحث السبيل للوصول إلى واجب الوجود ، وهو الله تعالى الذي أوجدها ، ومعرفة صفاته تعالى وأفعاله .

وللسنوسي اهتمام كبير بتحديد المصطلحات . لأغراضٍ منهجية وبيداغوجية . التي يحُتاج إليها في علم التوحيد ، وهي متنوعة يمكن ردُّها إلى ثلاثة أصناف ، الأول شرعي ، والثاني عقدي ، والثالث ينتمي إلى مجالي المنطق والفلسفة .

ففيما يتعلق بالصنف الشرعي ، يذكر : مصطلح الأمارة (بدلا عن السبب في سياق العقليات) ؛

وفيما يتعلق بالصنف العقدي ، يذكر : العالمَ ، والأزل ، والقدم ، والحادث ، والواجب ، والمستحيل ، والجائز ؛

وأما في الصنف الثالث ، فإنه يذكر مّا يزال ، الدائم ، الجوهر ، العرَض ، الأكوان ، وكذا أضرب الاستدلال بالسبب وهي أربعة ، الاستدلال بالسبب ، والاستدلال بالمسبَّب ، والاستدلال بأحد مُسبِبي سبب واحد على المسبب الآخر ، والاستدلال بأحد المتلازمين على الآخر . وينبه إلى أن النافع من هذه الأضرب لمعرفته تعالى ، الضربان الثاني والرابع ، وأما الأول ، وهو الاستدلال بالسبب على المسبَّب ، فمحال في حقه تعالى ، لوجوب وجوده ، فيستحيل أن يكون له سبب ، وبنفس الدليل ، يبطل في حقه القسم الثالث .

[1]- وفي شرح هذا التعريف ، انظر شرح العقيدة الوسطى ، ص ، 53 ؛ و شرح العقيدة الكبرى ، ص 41 .
[2]- السنوسي، شرح العقيدة الوسطى ، ص ، 164 .

ومع ذلك ، فإنه يحذر في بعض الحالات، من التناوش حول تسمية المصطلحات أو المفاهيم "فلا مشاحة في الألفاظ اللغوية إذا فُهمت المقاصد منها " .[1]

ومن التمهيدات التي ألِفها السنوسي في العقائد ، ويعيدها باستمرار على رأس كل كتاب [2] ، الحُكْم العقلي وأقسامه الثلاثة : الواجب والمستحيل والجائز . ومن أقواله : " اعلم أن الحكم العقلي ينحصر في ثلاثة أقسام : الوجوب، والاستحال ، والجواز. فالواجب ما لا يتصور في العقل عدمه؛ والمستحيل ما لا يتصور في العقل وجوده ؛ والجائز ما يصح في العقل وجوده وعدمه". ويؤكد أن الجهل بالأحكام العقلية ، قد تنجر عنه مزالق خطيرة ؛ على أن هذا لا يعني ، أن عقل الإنسان مهما كانت عبقريته عظيمة في الوصول إلى قمة المعرفة ، سيظفر بالإحاطة المطلقة بجلاله تعالى وكبريائه .[3]

ومن هنا ، تعتبر أقسام الحكم العقلي (وهي الواجب ، والمستحيل ، والجائز) لدى السنوسي ، مدارَ مباحث علم الكلام ؛ ومعرفة هاته الأقسام الثلاثة ، هي المبادئ الأساسية التي يقوم عليها هذا العلم . ولما كان العقل هو إدراك هاته الثلاثة ، ولما كانت العقيدة تقوم على العلم بأقسام الحكم العقلي المذكورة ، فإن علم الكلام هو استنتاجا ، العلم الذي يقوم على العقل .

هذا ، و يهتم السنوسي أيضا ، بالتمهيد لبعض الفصول تنبيها للمتعلم ، كما هو الشأن مثلا عندما انتهى السنوسي في كتابه شرح صغرى الصغرى ، من الكلام عن الصفات الإلهية التي لا يصحّ أن تُعلم إلاّ بالدليل العقلي . قال :

اعلم أن عقائد الإيمان تنقسم إلى ثلاثة أقسام :

الأولها:لا يصحّ أن يُعلم إلاّ بالدليل العقلي ، وهو : "كل ما تتوقف عليه دلالة المعجزة كوجوده تعالى ، وقدرته ، وإرادته ، وعلمه ، وحياته " ، فإنه ، لو استدل على هذا القسم بالدليل الشرعي . وهو متوقف على صدق الرسل ، المتوقف على دلالة المعجزة . لزم الدور .

الثاني مما يصح أن يُستدلّ عليه بالدليل الشرعي ، وهو : " كل ما لا تتوقف عليه دلالة المعجزة ، كالسمع ، والبصر ، والكلام ، والبعث ، وأحوال الآخرة جملة وتفصيلا " .

---

[1]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 193 .

[2]- وخاصة منها ، المقدمات وشرحها ؛ والوسطى وشرحها ؛ والصغرى وشرحها ؛و صغرى الصغرى وشرحها .

[3] - يقر ذلك ، في مطلع مقدمته .

الثالث :ما اُختلف فيه للتردد فيه ، هل هو من القسم الأول ، أو من القسم الثاني ؟ كالوحدانية ، فإنه اُختلف فيها : هل يكفي فيها الدليل السمعي .[1]

وكثيرة هي تنبيهاتُه المبثوثة في مؤلفاته ، وليس شرطا عنده ، أن تكون بالضرورة ، في مطلع الكتاب ، لأن الغرض من وراء التنبيهات عموما ، هو التحذير والتنبيه لاستعداد الذهن لتلقي المعرفة بارتياح .

***

لا يمكن بعد هذا ، أن ننكر بأن السنوسي ، تأثر بالفكر الفلسفي في مذهبه الأشعري ، في معالجته للمباحث الإبستيمولوجية ، وفي صناعة تمهيداته المنطقية كمدخل لعقيدة التوحيد . ولا يسعنا إلا الجزم بأن الحذر من أفكار فلسفية ، لا يعني عنده ، رفضا للفلسفة . ثم هو لم يرفض الإيمان بإمكان المعرفة ، ولم يشك فيه ؛ فقصده أصلا ، السعي بتفاؤلٍ ، وراء البحث عن العلم اليقيني ، ما دام الطريق الموصل إليه ، هو نعمة النظر العقلي بعيدا عن التقليد ، والاتباعية ، والقيل والقال .

ومنتهى الموقف الذي وصل إليه في مسألتي العلاقة بين المعرفة والنظر ، والعلاقة بين مقدمات النظر ونتائجها ، هو أنهما من طبيعة عقلية ، ولكن مع عقيدته الراسخة بأن الله تعالى من ورائها بعنايته . وبهذا ، لا يخشى العبد المكلف شرعا ، معرفة عقيدة التوحيد في مدرسة السنوسي ، شريطة أن يمارس القطيعة مع التقليد ، ويُقبِل على تعلم الحكم العقلي .

[1]- السنوسي ، شرح صغرى الصغرى ، ص ، 54 .

الفصل الثاني

التقليد وحقيقة الإيمان

I- تساؤلات السنوسي

II- الإيمان : تعريفه ، وقيمته من حيث الصحة والفساد

III- التقليد : مصادر منطلقاته وتقويم إيمان صاحبه

IV- نقد السنوسي لدعوة العلماء إلى التقليد

V- أول ما يجب على المكلف الناجي

إن البحث في الإيمان لا ينفرد به علم الكلام وحده على اعتبار اتصاله بالعقيدة ، بل يهم أيضا ، الفكر الفلسفي من حيث إن موضوعه يشكل معضلة تتعلق بمبحثي الإبستيمولوجيا والقيم . إن هناك علاقة بين الإيمان وفلسفة المعرفة ، وكذا بينه وبين فلسفة القيم . ومما يثبت هاته العلاقة ، التساؤلات الآتية :

إذا كان الإيمان في مجال عقيدة الإسلام، هو معرفة الله تعالى ورسله عليهم السلام عن برهان، وإذا كان التقليد لا يحقق هذه المعرفة بهذه الطريقة ، فهل هذا يعني أن التقليد في هذا المجال ، يزعزع الإيمان ، ويعرضه للاضطراب ؟

وهل التعارض بين التقليد والمعرفة ، يجعل المقلد أقرب إلى الجهل منه إلى العلم ؟ وهل المؤمن الذي يصل إلى معرفة الله تعالى بالتقليد ، يكون حقيقة قد عرف الله ورسلَه عليهم السلام ، وبذلك يكون قد اكتمل إيمانه ؟ كيف يُعتقد ذلك ، وأشهر تعريف للإيمان هو أنه تصديق أي أنه نتيجة لحكم يثبت به صاحبه عن يقين ، " أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله " ؟

إن الإنسان أمام هذا النوع من الموضوعات ، لا يتوقف عن طرح الأسئلة قبل محاولة الإجابة عنهاوإذا تجرأ على الخوض في الرد عليها ، تعينّ عليه ، تحديد المفاهيم التي يقوم عليها الموضوع، وضبطُ مستوى الإشكال الذي يختلف حوله المفكرون، ومناقشتُهم ، وذلك للوصول إلى اقتراح الحلول . ومن هنا ، سنحاول أولا ، عرض التساؤلات التي شغلت السنوسي في هذا المجال الإبستيمولوجي ؛ وثانيا ، دراسة الإيمان من جهة تعريفه وقيمته ، ومن حيث الصحةُ والفساد ؛ وثالثا ، البحث فيالتقليد ومصدرِ منطلقاته وتقويم إيمان صاحبه ؛ ورابعا ، نقد السنوسي لدعوة العلماء إلى التقليد ، وأخيرا ، رد السنوسي على " ما هو أول ما يجب على المكلف الناجي " ؟

***

I- تساؤلات السنوسي

وهي تساؤلات تتضمن ثلاث مسائل ، وهي أن منطلق الإيمان يبدأ من العقل ، وأن الحكم على صحة الإيمان أو فساده ، ليس أمرا هيِّناً ، وأن الأهم من كل هذا ، هو التساؤل عما هو أول واجب على المكلف الناجي ؟

أولا : انطلاق الإيمان العقدي من العقل

إن السنوسي لم ينطلق في خوضه للعقيدة وحقيقتها ، من الشك " المنهجي " ، كما هو الشأن لدى المعتزلة ، ولا من الشك النفسي الذي عانى منه " أبو حامد الغزالي " ، ولا من سلطة التقليد التي يلجأ إليها كثير من الناس في اتباع الغير ، ولا من حالات الكشف التي تغمر قلوب الصوفية ؛ وإنما انطلق في ذلك المسعى ، من نقطة النظر العقلي . فهو إذا كان يمقت الشك ، فلأنه منطلق فاسد من وجهة النظر الشرعية ، وإذا كان يحذر من التسرع في السعي إلى ممارسة الذوق الصوفي ، فلأن هذه التجربة [1] يجب أن تكون مبدئيا ، مسبوقة بمعرفة الله ورسله . وإذا كان أيضا ، يرفض التقليد ، فلأنه حرفة قد تضع إيمان صاحبه على عتبة الكفر . ولهذا ، كان يتعين على السنوسي أن يتخلص من كل هذه المنطلقات الفاشلة في دخول عالم العقيدة ، ليخلو له المجال للتمكن من استخدام النظر العقلي . ومن أخطر مصادر هاته المنطلقات التي يركز عليها الشيخ ، التقليد ؛ وذلك لا لْتصاقه في مجال العقيدة ، بموضوع الإيمان .

ثانيا : صعوبة إدراكنا لإيمان الغير

ومما لا شك فيه ، هو أن الصعوبة التي سيواجهها الباحث في هذا الموضوع ، تبدأ من كون هذا الإيمان ظاهرة شخصية ، تكتنفها أسرار حميمية ، ولا يعلمها إلا الله تعالى ، ولا يدركها إلا صاحبها . فكيف يتم النفوذ إليها ، وهي تحت رحمة المكنونات الخفية ؟

وهنا أيضا ، سيواجه المغامر كل أنواع المخاطر ، ما دام الإيمان ينطوي على خصوصيات روحية وباطنية ، تنفلت من المعاينة الحسية والدراسة العلمية ؟ وأكثر من هذا ، فهل يجوز لنا فيما يتساءل السنوسي ، أن نتجرأ على الحديث عن صحة الإيمان وفساده ، وعما إذا كان مقتصرا في علاقاته بين العبد وغيره من العباد أو بين العبد وربه ؟

يعترف الشيخ بأنه لا حاجة لنا في إجراء الأحكام على المظان والظواهر ، ولا علاقة لنا بهذا الموضوع ، وإنما كلامنا فيما بين العبد وربه ، وفيما ينجيه من الخلود في النار مع سائر الكفرة

---

[1]- أي إنها سابقة لآوانها ، في رأيه .

وأما في الدنيا ، فمبنى أحكامها تنحصر في الظواهر . وقضت السنة بعدم البحث عن الضمائر، وأنها إنما تتكشف في الآخرة ، يوم تبلى السرائر . [1]

ومشكلتنا كما يقول ، هي في المعرفة متسائلا [2]: هل هي تحصل لكل من يُطلَق عليه اسم المؤمن بناء على المظاهر أم لا ، مع العلم أن كل عاقل يجوز فيمَن يُظهر الإيمان ، أن يكون فيه مقلدا ، أو ظانا ، أو شاكا ، أو متوهما ؟ بل ويجوز أن يكون كافرا زنديقا ، بل لو نطق مُظهر الإيمان بأدلته ، وأتقن براهينه لَما قطعنا في حقه بالإيمان ، ولا بالمعرفة ، لاحتمال أن يكون في شبهات أوجبت له شكا ، ولم يُبْدِها لنا ، أو يكون قد حفظ تلك الأدلة تقليدا ولم يتحققها ، إلا أن قرائن الأحوال تُغلِّب الظن بأحد الأمرين ؟

يقول :من الصعب علينا أن نقطع بحكمٍ سيء على من أظهر إيمانه " لأنه من الباطن الذي لا يعلمه إلا الله عز وجل " .

ثالثا : التساؤل عما هو أول واجب ؟

ولكن ، إذا كان لا بد من الخوض في هذا الموضوع الشائك مع كثير من الحذر ، فإنه يتعين مع السنوسي ، طرح السؤال التالي مع علمه أن الجواب عنه ما يزال محطة اختلاف العلماء : ما هو أول واجب يكلَّف به العبد في مجال العقيدة ؟

لا شك في أننا أمام معضلة ميتافيزيقية ، يحتاج فيها الباحث إلى رصيد من المعطيات الكلامية والمنطقية والفلسفية ، ويتساءل عن طبيعة الإيمان وعلاقته بالاعتقاد، وعن الأسباب الدافعة إلى التقليد وعواقبه ، وعن أول ما يجب على المكلف الساعي لتثبيت إيمانه الصحيح ؟

ولمعالجة هذه المعضلة التي تدخل في مجال الإبستمولوجيا بالدرجة الأولى ، يتعين علينا مواصلة الحديث عن مفهوم الإيمان وقيمته من حيث الصحة والفساد ، ومفهومِ التقليد ومصدرِ منطلقاته ، وتقديمِه لأطروحة أنصار التقليد ، والرد عليها ، ومن ثمة، التعرف على ما يجب على المكلف الناجي .

II- الإيمان تعريفه وقيمته من حيث الصحة والفساد

نحاول تحت هذا العنوان ، الإجابة عن أسئلة ثلاثة وهي : ما معنى الإيمان عند اللغويين ؟ وما

---

[1]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، (14-15) .

[2]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 40 .

معناه عند مختلف الفرق الكلامية ؟ وكيف يتناوله السنوسي بالنظر إلى مختلف الكلاميين ، وخاصة مع بعض الفلاسفة الذين يعتبرون الإيمان حركة تتم بضرورة العقل ؟

إن مفهوم الإيمان يختلف باختلاف المذاهب الكلامية ، وأحيانا باختلاف العلماء في المذهب الواحد . وسيتبين لنا ، عند المقارنة ، كيف ينظر إليه السنوسي ، وكيف تبرز خصوصيات تعريفه له.

أولا : ما معنى الإيمان عند اللغويين ؟

يركز أهل اللغة في تعريفهم للإيمان على أنه تصديق مطلق ، والتصديق معناه الإذعان للحكم وقبولُه والاعتراف به .

ثانيا : ما معنى الإيمان عند مختلف الفرق الكلامية ؟

أما الإيمان في تعريفه وتثمينه ، ومن زاوية علماء الكلام ، فإنه يتخذ صورا متعددة وأحيانا متناقضة .

1- فالخوارج مثلا ، يرون أن الإيمان يتأسس على أمرين : المعرفة بالله و برسله ؛ وكذا الطاعة المطلقة في الإتيان بالفرائض مع الكف عن الكبائر ؛ وأن من آمن بالله ورسله وترك الفرائض ، وارتكب شيئا من المعاصي ، كان كافرا .[1]

2- في حين يعتبر الشيعة الإمامية " الاعتقاد في الإمامة " أصلا من أصول الدين ، لا يتم الإيمان إلا به ، ويوجبون النظر فيها ، كما يجب النظر في التوحيد والنبوة . ويعتقد الإسماعيليون أن العبرة ، إنما هي بالإيمان فقط ، وليس بالأعمال .

3- ويذهب المرجئة إلى أن الإيمان محلُّه القلب ، لا يطّلع عليه سوى الله تعالى ،[2] أما الأعمال الظاهرة كالعبادات والمعاملات ، فلا علاقة لها بالإيمان . وكان شعارهم أن " لا يضر مع الإيمان معصية ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة " ، [3] لأن من يفسر الإيمان بالثبات حتى في حالة الذنوب ، يترتب عنه حتما واستنتاجا ، أن اقتراف المعاصي لا يزعزع الإيمان ، ومن ثمة ، فقد يتعينّ التسامح مع المدمنين على المعاصي والانحرافات في الدين ، بحجة أنهم مؤمنون ، وفي أسوأ

---

[1]- الفخر الرازي ، مفاتيح الغيب ، ج . 2 ، ص ، 23 .

[2]- أحمد أمين ، فجر الإسلام ، ط . 7 ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، 1959 ، ص 281 .

[3]- الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج . 1 ، ص ، 139 .

الأحوال ، يباح الحكم بأنهم ليسوا كفارا لانحرافاتهم . فإن الذنب في رأيهم ، مهما عظم ، فإنه لا يذهب بالإيمان ، وأنه لا يسفك دم أحد من المسلمين إلا دفاعا عن نفسه .[1]

4- يعتبر الكرامية الإيمان مجرد إقرار باللسان ، ولكن مع زعمهم بأن المنافق مؤمن الظاهر ، كافر السريرة ؛ مع إقرارهم أيضا ، بأن له في الدنيا، حكم المؤمنين، وفي الآخرة، حكم الكافرين .

5- وهو عند " الأشعري " ، تصديق بالقلب قولا وفعلا واعتقادا ، وهو إقرار يزيد بالطاعة ، وينقص بالعصيان ؛ وحتى إذا ارتكب المسلم معصية ، فإنها لا تجعله كافرا ، بل إنه يظل مؤمنا مخطئا . ولا يخرج من مجال الإيمان إلا بإنكار شيء من ذلك.[2] على أن الجزاء يبقى دائما ، بإرادة الله تعالى الحرة ، حتى لو ترك شيئا من المحمودات .

6- وعند " الفخر " العالم الأشعري المتفلسف ، لا يكون شيء من العقيدة إيمانا، إلا إذا كانت مرتبة على الأصل الذي هو المعرفة يقول ملخصا للرأي السائد لدى أهل الحديث من أحد الوجوه :"إن المعرفة إيمان كامل وهو الأصل ، ثم بعد ذلك ، كلُّ طاعةٍ إيمانٌ على حدة ، وهذه الطاعات لا يكون شيء منها إيمانا ، إلا إذا كانت مرتبة على الأصل الذي هو المعرفة . وزعموا أن الجحود وإنكار القلب كفرٌ ، ثم كل معصية بعده كفر على حدة ، ولم يجعلوا شيئا من الطاعات إيمانا ، ما لم توجد المعرفة والإقرار ، ولا شيئا من المعاصي كفر ، ما لم يوجد الجحود والإنكار ، لأن الفرع لا يحصل بدون ما هو أصله "[3] . ويؤكد " الفخر " على ضرورة امتلاك المكلَّف لليقين الذي يتم به الفصل بين الحق والباطل، ويُرتِّب اليقين في مقابل الظن لأن الظن إذا كان من زاوية الشرع أو المنفعة ، يتكفل حقا بشؤون الناس . فإنه من الضروري بمكان ، أن يتولى اليقين الشؤون الاعتقادية . ومن جهة أخرى ، يرتب " الفخر " الشك في مقابل اليقين ، والحرج في مقابل الانشراح عندما يصرح بقوله : "وسُمي الشك حرجا ، لأن الشاك ضيِّق الصدر ، حرج الصدر ، كما أن المتيقن منشرح الصدر " .[4]

ثالثا : الإيمان عند السنوسي : ما هي خصائصه بالنظر إلى مختلف الكلاميين ، وهل الإيمان حركة تتم بضرورة العقل كما يزعم بعض المتفلسفين وغيرُهم ؟

---

[1]- أحمد أمين ، فجر الإسلام ، ص 281 .

[2]- الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج . 1 ، ص ، 101 .

[3]- يقول الفخر : وهذا القول هو لـ"عبد الله بن سعيد بن كلاب " ؛ مفاتيح الغيب ، الج . 2 ، ص ، 23 .

[4]-محمد العريبي ، المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي ، ص ، 129 .

1- إن الإيمان هو التصديق بالشهادة ، وهو حديث النفس التابع للمعرفة ؛ والقصد بهذا التعريف ، الاستنتاج المستخلَص من الفهم والاستدلال ، وليس المعرفةَ من أجل المعرفة ذاتها ، وإنما ليفهمها المكلف ويستنتجها بغرض الإقرار الباطني . وحديث النفس هو عبارة عن تفكير وتأمل واع ، يتمخض عنه ، أمر يقر به صاحبه ، ويعتنقه من الداخل قبل الانطلاق إلى تدعيمه بالأفعال والأعمال . ويؤكد بأن هذا التصديق تابع للمعرفة ، وليس تابعا للاعتقاد التقليدي ، ولا تابعا للظن أو الشك أو الوهم . ولهذا ، فالمؤمن هو حتما العارف بالله ؛ و" من ليس بعارف ، كالمقلد ونحوه، فليس بمؤمن عند الله سبحانه " . [1]

وإذا رجعنا إلى كتبه المنطقية ، نفهم جيدا ماذا كان يقصد بالتصديق . إن التصديق عنده ، في مجال علم المنطق ، هو إثباتُ (أو نفي)تصورٍ ، ويسمى أيضا ، حكما ، ويعتبره تحقيقا ، ومعرفة [أي نتيجة] كإثبات الحدوث مثلا ، بعد تصورنا معناه للعوالم ، وهي ما سوى المولى تبارك وتعالى ، فنقول العوالم حادثة ؛ أو نفيناه عمن وجب قِدمُه ، وهو مولانا تبارك وتعالى ، فنقول : مولانا جل وعلا ، ليس بحادث .فإثبات أمر لأمر أو نفيه عنه هو المسمى حكمًا . [2]

والمقصود بالحكم هنا ، " الحكم العقلي الذي لا يتوقف على تكرر ، ولا وضع واضع . [3]

ومما ذكره السنوسي في مذهبه هذا ، أنه يؤيد فتوى أصدرها علماء بجاية [4] بشأن شخص يتلفظ بكلمتي الشهادة ويمارس العبادات ، ولكنه يصنع ذلك ، على طريقة ما كان يسمعه ، ويراه ، دون أن يفهم الكلمتين ، ولا أن يتوصل فيهما ، إلى ما يثبته أو ما ينفيه . وفحوى النازلة سؤال : هل يصدق على هذا الشخص حقيقة الإيمان فيما بينه وبين ربه ، أم لا ؟ وأما نص الفتوى فهو كما يأتي : إن مثل هذا ، لا يضرب له في الإسلام بنصيب ، وإن صدر منه من صور أقوال الإيمان وأفعاله ما وقع " [5] .

---

[1]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 13 . (وهو تعليق السنوسي لرأي "ابن الحاجب" في معنى الإيمان) .

[2]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 5 .

ومثال الثاني قولك في بيان حدوث العالم . وهو ما سوى الله عز وجل . العالم متغير ، وكل متغير حادث ، فإن ترتيب هاتين القضيتين المعلومتين على الوجه الخاص . وهو كون الصغرى موجبة والكبرى كلية . يوصل من اتضح له بالبرهان صدقها إلى العلم بأن العالم حادث لاندراج الصغرى في حكم الكبرى .

[3]- السنوسي ، شرح صغرى الصغرى ، ص ، 33 .

[4]- السنوسي ، شرح العقيدة الوسطى ، ص ، (166-167) .

[5]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 38 .

وينبه السنوسي إلى أن نزاع العلماء في الحقيقة هو "فيمن عَرف مدلول الشهادة وجزم بما تضمنته من عقائد التوحيد من غير تردد ، إلاّ أن موجب جزمه بذلك ، مستخلَص عن مجرد تقليد لمؤمنين نشأ بينهم ، من غير أن يعرف برهانا على ذلك ، ولا دليلا أصلا "؛ والنّزاع هو : هل إيمان هذا الشخص صحيح أم ماذا ؟ ومعروف أن النّزعة العقلانية والمنطقية التي تطبع السنوسي ، تحملنا إلى الفصل في القضية ، وهو " أن مجرد النطق بهذه الكلمة ، من غير تحقيق لمعناها ، ولا معرفةٍ في القلب لمدلولها ، لا يكفي في حصول حقيقة الإيمان " .[1]

ويوافق أيضا ، وفي هذا الاتجاه ، ما ذهب إليه القاضي " الباقلاني " ، عندما قال: السبب العادي للمعرفة ، هو النظر، أي هو سببٌ عقلي أيضا؛ والنطق باللسان لا أثر له فيهما؛ فلهذا، لم يكن شرطا فيها ، بل المقصود حصول العقائد في " القلب "[2] بأدلتها المنتِجة لها عقليا ، سواء كان قادرا على أن يعبر عن ذلك مَن حصلت له ، أم لا ؟

ويستحسن السنوسي أيضا، كلام " أبي بكر بن العربي"، في قوله:"ولا يصح أنْ يقال: إنه تعالى يُعلَم بالتقليدكما قالت جماعة من المبتدعة . لأنه لو عُرِفَ بالتقليد ، لما كان قول واحد من المقلِّدين أولى بالاتباع والانقياد إليه من الآخر ؛ كيف وأقوالهم متضادة ومختلفة ؟ ولا يجوز أيضاأن يقال إنهلايُعلم بالخبرَ عْلَمِ الله تعالى ، كيف يَعْلَمُ أن الخبرَ خبرُه؟[3]

هذا ، ويقرر الشيخ أن المؤمن العاصي ما دام ينطق بشهادة "لا إله إلا الله" ، لا يفقد الطمع في رحمة الله تعالى ، حتى وإن اقترف ذنوبا ، لأن هاته الذنوب لا تخرجه بتاتا ، من دائرة الإيمان ، ولا تعرضه للنار والعقاب فيما إذا تاب في حياته، وله أن يعتبر نفسه كما لو لم يقترف معصية على الإطلاق .

ويصرح بطابَع أشعريته العقلانية ، عندما يقول إن معرفة الله تعالى ورسله عليهم السلام تقتضي استخدام العقل المنطقي ، والتحكم في اللغة العربية ، والتمكن من تأويل الآية القرآنية تأويلا عقلانيا ، خدمة لتنْزيه الله تعالى من كل ما من شأنه أن يلحق به ما لا يليق به . ويحذر في

---

[1]- السنوسي ، شرح العقيدة الوسطى ، ص ، 166 .

[2]- وسيتضح مفهوم القلب في الفصل الثالث من هذا الباب ، وهو أوسع من مفهوم العقل .

[3]- السنوسي ، العقيدة الصغرى وشرحها ، ص ، (118-119) .

نفس الوقت ، من التهور في الحكم على مسلم بالكفر أو بالمروق عن الدين الحق .[1]

2- وهل الإيمان حركة تتم بضرورة العقل كما يزعم بعض المتفلسفين وأهل التصوف ؟

يؤكد الأشاعرة على أن العلوم المختلفة قسمان رئيسيان : أحدهما العلم الضروري (البديهي أو الشبيه بالبديهي) وهو الذي لا يحتاج صاحبه إلى استعمال النظر ، لأنه علم مباشر بينٌ بذاته ؛ والآخر العلم المكتسب ، وهو الذي يستوجب استخدام النظر ، لأنه علم مكتسب يتطلب الجهد العقلي . والإيمان بالله ورسله ، من قبيل القسم الثاني، أي أنه يتوقف على الدليل البرهاني .

يقول السنوسي : فإن أراد هؤلاء بلفظ (الضرورة) أن النظر في معرفته تعالى ، ينتهي إلى نتائج ضرورية ، فالأمر عندنا مسلَّم به ، لأن معرفته جل وعلا ، بل ومعرفة جميع عقائد الإيمان ، إنما هو بالبراهين ، والبراهين لابد من أن تنتهي إلى مقدمات ضرورية ، وإلا وقعنا في التسلسل ، ومن ثمة ، يستحيل علينا الجزم الذي كُلفنا به في العقائد .

وأما إن كان قصدهم أنه تعالى يعرَف " بضرورة العقل بدءا بحيث لا يفتقر إلى نظر أصلا ، فلا خفاء في بطلان هذه المقالة " .[2]

على أن الصحيح هو ، إذا كان العقل في الحقيقة ، قوة فطرية في نفوسنا جميعا ، فهذا لا يعني إطلاقا ، أنه يملك القدرة القبْلية والغريزية التي تجعلنا ندرك الأشياء بالحدس دفعة واحدة من غير مقدمات .[3] لقد يسر الله تعالى الإدراك الحدسي للأنبياء عن طريق الوحي ، وللأولياء عن طريق الإلهام . وهذان الطريقان ، لا يحتاجان إلى دليل ولا إلى نظر ، إذ كلاهما يقوم مِن وراء نطاقي الحدس والعقل معا .

هذا ويميل السنوسي إلى القول بأن المعرفة الحسية هي أدنى مراتب المعرفة وأكثرُها تعرضا للخطأ ، وأن المعرفة التي يزوّدنا بها العقل باستدلالاته المنطقية ، هي أدعى إلى الثقة وأكثر أمانا .

---

[1]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، (200-201) . للتفصيل انظر شرح المقدمات ، ص ، (94 وما بعدها) ، ورسالة نصرقلظقيرّ في الرد على أبي الحسن الصغيرّ ، تحقيق جمال الدين بوقلي حسن ؛ نشرنا الرسالة في كتابنا الإمام ابن يوسف السنوسي وعلم التوحيد ، ص ، 425 .

[2]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 41 .

[3]- أي كما تدرك الأوليات الرياضية . وسنرى في الفصل الثالث من الباب الثالث ، كيف يضطرب هذا المفهوم عند السنوسي في برهانه على واجب الوجود .

ولا يجب الخلط بين هاته السبل الثلاثة أي بين الحس المتغير ، والعقل البرهاني ، والإلهام الرباني .

والضرورة التي يراها الشيخ هي حركة ذلك الاستدلال العقلي المنطقي الذي يصل مقدماته بنتائجها العقلية الضرورية ، على اعتبار أن العقل يقوم على مبادئ المعرفة التي لا تجيء اكتسابا . وهو بمثابة آلة مغروسة في الناس جميعا ، لا ينسحب على فرد دون فرد . ويقينه هو اليقين الملحوظ في العلوم الصورية كالرياضيات والمنطق .[1] وعليه ، فإن عقائد الإيمان تدرك بالبراهين والمقدمات الضرورية .

وفي سياق القائلين بإمكان الوصول إلى الإيمان بالله تعالى من دون نظر ،وأنه تعالى بثَّ معرفة وجوده في خلقه يحاول السنوسي بطريقة الخُلف ، أن يعزز منْزلة النظر العقلي ، في نقده بقوله : " ولو كان هذا العلم يحصل ضرورةً ، لأدرك ذلك جميع العقلاء ، أو إلهاما ، لوضع الله تعالى ذلك في قلب كلّ حيٍّ ليتحقق به التكليف ؛ وأيضا ، فإن الإلهام نوع ضرورةٍ وقد أبطلنا الضرورة " .[2]

ويذكّر السنوسي على ضوء مذهبه الأشعري ، " بأن الإيمان يحتاج في ثبوته ، إلى نور آخر ، هو هدى في نفسه وهو " العلم بما يؤمن به "؛ وهذا العلم لا بدّ من أن يكون ثابتا عن دليل قاطع ؛ وقد وفّق الله تعالى العالِم للنظر والفكر في تلك الأدلة ، حتى تشهد له ضرورة العقل بكيفية أداء الدليل إلى العلم ، فعند ذلك يعلم ، ويعلم كيف علم ؛ ولهذا قال أهل التحقيق :مَنْ عَلِم ولم يعلم كيف علم ، فلم يعلم ، وإنما توهّم نفسَه عالمة " .[3]

III- التقليد مصدرُ منطلقاته وتقويمُ إيمان صاحبه

إنّ التقليد يعرّض الإيمان إلى تأويلات مختلفة ومتناقضة ، قد تذهب بصاحبه إلى التكفير ، وهو موضوع يثير إشكالية شرعية الحكم وأغراضه . ولتوضيح عواقب هاته التأويلات ، وقيمة هذا الحكم ، يتعين علينا التطرق لثلاث نقاط أساسية : مصدر منطلقات التقليد ، ومصيبة التكفير ، و المشكلة التقويمية .

---

[1]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، (41-42) .

[2]- السنوسي ، العقيدة الصغرى وشرحها ، ص ، 118 .

[3]- السنوسي ، شرح العقيدة الوسطى ، ص ، 74 .

أولا : مصدر منطلقات التقليد

إن مصدر هاته المنطلقات عموما [1] هو الأخذ برأي الغير من دون حجج ؛ وهو بهذا يتعارض مع العقل . ولا يتيسر لصاحبه الوصول إلى المعرفة ، لأن هذه المعرفة تُكتسب بالنظر والاجتهاد الفكري . والفرق بينها وبين التقليد هو الفرق بين العلم والجهل .

1- التقليد ليس تصديقا لأنه خارج دائرة العقل

إذا نحن رجعنا إلى مفهوم التصديق الذي ورد في تعريف الإيمان لدى اللغويين ، وعرفنا بأنه يعبر عن الحكم العقلي ، استنتجنا أن التقليد ليس تصديقا ، وليس حكما قائما على النظر العقلي . وعلى هذا الأساس ، فإن مصدر منطلقات التقليد لا يقع في دائرة العقل البرهاني ، وإنما يقع خارجها . ويوضح السنوسي هاته الفكرة ، في تقسيمه لمصدر منطلقات الإيمان إلى شقين على العموم : الأول هو اليقين ، والثاني يحتوي على أمور أربعة وهي : الاعتقاد ، والظن ، والشك ، والوهم. فالأول مجمَعٌ على صحته ، نظرا إلى تأسيسه على البرهان ؛ والاعتقاد في الثاني ، يعتبر عند الجمهور والشيخ السنوسي ، ناقصا إذا كان صحيحا أي مطابقا " لنفس الأمر؛ "ومجمَعٌ على تكفير صاحبه ، إذا كان فاسدا أي غير مطابق " لنفس الأمر " .

2- تقسيم مصادر منطلقاته ، بين اليقين واللايقين

يقول السنوسي : اعلم أن الحكم الحادث ينشأ عن أمور خمسة : علم ، واعتقاد، وظن ، وشك ، و وهم . والحاكم بأمر على أمر ، ثبوتا أو نفيا ، **إما** أن يجد في نفسه الجزم بذلك الحكم أو **لا** ؟ والأول **إما** أن يكون لسبب ، وأعني به ضرورة أو برهانا ، أو **لا** ؟ وغير الجازم إما أن يكون راجحا على مقابله أو مرجوحا أو مساويا .

فأقسام الجزم اثنان ، وأقسام غير الجزم ثلاثة ، ويسمون الأول من قسمي الجزم علما ومعرفة ويقينا ، والثاني اعتقادا . ويسمي الأول من أقسام غير الجازم ظنا ، والثاني وهما ، والثالث شكا .

فإذا عرفت هذا ، فالإيمان إن حصل عن أقسام غير الجزم الثلاثة فالإجماع على بطلانه .

وإن حصل عن القسم الأول من قسمي الجزم وهو العلم ، فالإجماع على صحته.

وأما القسم الثاني وهو الاعتقاد ، فينقسم قسمين : * مطابق لما في نفس الأمر ، ويسمى الاعتقاد الصحيح ، كاعتقاد عامة المؤمنين المقلدين ، * وغير مطابق . ويسمى الاعتقاد الفاسد أو

---

[1]-كما رأينا في الفصل الثالث من الباب الأول .

الجهل المركب . كاعتقاد الكافرين : فالفاسد أجمعوا على كفر صاحبه ، وأنه آثم غير معذور، ومخلد في النار ، اجتهد أو قلد ، ولا يعتد ، بخلاف من خالف في ذلك من المبتدعة . واختلفوا في الاعتقاد الصحيح الذي حطى بمحض التقليد ؛ فالذي عليه الجمهور والمحققون من أهل السنة كالشيخ " الأشعري "، والقاضي ، والأستاذ ، [1] و" إمام الحرمين "، وغيرِهم من الأئمة ، أنه لا يصح الاكتفاء به في العقائد الدينية ، وهو الحق الذي لا شك فيه . [2]

ومن هنا ، نرى كيف أن الإيمان يخُرِج صاحبه من التقليد عندما يكون عن معرفة أو يقين أي عن ضرورة وبرهان ؛ وكيف أنه إن لم يكن عن غير ضرورة ، ولا برهان ، فيعد اعتقادا وليس إيمانا وإن غاب فيه وجود الحكم الجازم في النفس ، يكون ظنا ، وشكا ، و وهما . وبتعبير آخر ، إن الإيمان الحاصل عن الحكم الجازم في النفس أي المؤسَّس على النظر العقلي ، مجمع على صحته ؛ ولكنه في حالة غياب هذا النظر ، يكون اعتقادا ؛ ولا يتعدى صاحبه مستوى الظن ، والشك ، والوهم ، في حالة لا يستخدم فيها الحكم الجازم . والإيمان في هذه الحالات الأربع الأخيرة ، مجُمْمَعٌ على بطلانه .

والشيخ السنوسي لا يفوته أن يؤكد ويوضح طبيعة الاعتقاد ، بقوله :ليس الاعتقاد صورة واحدة ؛ إنه صحيح أو فاسد؛ أما الصحيح، وهو المطابق لما في "نفس الأمر"، فلا يصح الاكتفاء به في العقائد الدينية. وأما الفاسد وهو غير المطابق ، فلقد أجمعوا على كفر صاحبه. [3]

ويميِّز في التقليد بين الجهل والعلم والاعتقاد ؛ والجهل جهلان ، مركب وهو عندما لم يطابق المعلوم ويرافقه مع هذا ، سكون النفس ، وبسيط عندما لم يطابق المعلوم ولا يرافقه سكون نفس . وأما إن لم يطابق المعلوم ولا يخالفه ، فهو مجرداعتقاد، ولا يسمى علماً ولا جهلاً . [4]

3- التقليد لا يدعو إليه الكتاب والسنة

ويدعم السنوسي موقفه المعادي للتقليد ، بحجج نقلية حيث أمر الله عباده بالعلم لا بالاعتقاد ، وذلك في قوله تعالى: ﴿ فاعلم أنه لا إله إلا الله ﴾[5]، وقوله: ﴿ ليستيقن الذين أوتوا

---

[1]- المقصود بالقاضي : "الباقلاني" ؛ والمقصود بالأستاذ : "ابن فورك" .

[2]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 12 .

[3]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 12 .

[4]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 12 .

[5]- محمد ، 19 .

الكتاب ﴾[1] الآية ، واليقين يعني العلم . وقوله : ﴿ قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتّبعني ﴾[2] والبصيرة هنا ، هي معرفة الحق بدليله . وهذا يبرر ما يذهب إليه أمثال السنوسي في مقولتهم وهي " من لم يكن على بصيرة في عقده ، فلا يُعتدّ بإيمانه " .

ويعزز هذا المذهب أيضا ، قوله صلى الله عليه وسلم : ﴿ من مات وهو يعلم أن لا إله إلا الله دخل الجنة ﴾[3] ولم يقل وهو يعتقد . ويحذر السنوسي المتأني بالنظر بخوف قرب موته ، فيفوته النظر لتأنيه ، فيموت غير مؤمن عند بعضهم ، مصداقا لقوله تعالى : ﴿ أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء وأنْ عسى أن يكون قد اقترب أجلهم ؛ فبأي حديث بعده يومنون ﴾[4] .

ثانيا : مصيبة التكفير

1- المشكلة في تفسير الإيمان

إن دعاوى التكفير والتبديع ، ليست في صورتها المظهرية سوى نتيجةٍ طبيعية لتفسير الإيمان ، لأن من يفسر الإيمان بالطاعة ، كما هو شأن الخوارج مثلا ، لا يتردد في اعتبار كل تارك للعمل كافرا ، لأن تفسيرا كهذا ، أي التفسير على أساس العمل دون اعتبارات أخرى ، ينتج عنه حتما ولسريع النظر ، أن ترك العمل كفر على
الإطلاق ، ومن ثمة ، فقد يبيح صاحب هذا التفسير قتل المسلمين ، ممن يشهد " أن لا إله إلا الله ، وأن محمدا رسول الله " بحجة أنهم كفار ، وفي أحسن الأحوال ، الحكم بأنهم غير مؤمنين لتركهم العمل .

ومن يفسر الإيمان بمعزل عن العمل والطاعات ، كما هو مذهب المرجئة ، لا يتردد في اعتبار كل مقترف لمعصية مؤمنا ، لأن من يفسر الإيمان بالثبات حتى في حالة الذنوب ، ينتج عنه حتما ، أنَّ اقتراف المعاصي لا يزعزع الإيمان ، ومن ثمة ، فقد يباح التساهل مع المدمنين على المعاصي، والمنحرفين عن الدين ، بحجة أنهم مؤمنون ، وفي أسوأ الأحوال ، يتعين الحكم الذي يقضي بأنهم ليسوا كفارا بالنظر إلى انحرافاتهم.

---

[1]- المدثر ، 31 .
[2]- يوسف ، 108 .
[3]- رواه مسلم
[4] - الأعراف ، 185 .

2- العبرة في الحفاظ على الشرع والتيسير على الناس

لقد أدرك أئمة العقيدة الأشعرية خطورة بعض التفاسير والنتائج التي تترتب عنها ، فكانت لهم مواقف متميزة في تقريب مفهوم الإيمان ، وهي مواقف تحافظ على مضمونه الشرعي ، وفي الآن نفسه ، تحافظ على حياة المسلمين الاجتماعية ووحدتهم وكرامتهم ، باعتبارهم مخاطَبين بحمل حقيقة الإيمان في جميع أحواله .

لقد عاشت الأمة الإسلامية تجربة تاريخية بعيدة كل البعد عن دعاوى التكفير والتفسيق . ومرجع ذلك يعود أساسا إلى انتصار الفكر الأشعري السني ، وانتشار فلسفته التنويرية ؛ وذلك لأن الكلام على الإيمان بالتوحيد ، إذا لم يكن باعثا على الأمل والرغبة في الحياة ، وحب القيم السامية والإقبال على بث التسامح بين الناس لدى المسلمين وغيرهم ، لا شك في أنه يتحول إلى أداة تنافرٍ فيما بين الأفراد ، وسببا في تفرْقتهم وفي تشويه طبيعة الدين ومقاصده .

3- التصريح بقواعد الإيمان لا يبيح الحكم على المظاهر

وفي التراث الإسلامي ، تُصرّح النصوصُ في هذا المجال ، باستهجان هاته الأحكام الشنيعة ، التي يقف وراءها منطق الأهواء والجهل والنيات المغرضة .

جاء في الصحيح ، عن " الملالي " تلميذ السنوسي ، أن ﴿ من قال لأخيه ، يا كافر ، فقد باء به أحدهما ﴾ [1] ، أي إذا لم يكن المقول له كافرا ، كان القائل هو الكافر. وهذه مصيبة عظمى ينبّه إليها السنوسي ليحترز منها المؤمن جهده . ولهذا ، توقف كثير من أئمة السنة عن تكفير أهل الأهواء المبتدعة في العقائد ، ورأوا أن الأحوط ، أن لا يجزم بتكفير أحد ، ممن تلفظ بكلمة التوحيد ، إلا بدليل قطعي على كفره .[2]

هذا كله في حق الغير المظهر للإيمان . وأما الإنسان في نفسه فيما يقرر السنوسي، فهو أعرف بحاله إن كان عاقلا ؛ ومن الجهلة من لم يعرف حال نفسه ، فهو في درجة التقليد المختلَف فيها ، ويتوهم أنه في درجة المعرفة ؛ ولهذا ، قال بعض الأئمة : " منظن أنه عرف ، ولم يدر

[1]- عن مالك ، عن نافع ، عن ابن عمر ، عن النبي - صلى الله عليه وسلم .

[2]- الملالي ، المواهب القدوسية في مناقب السنوسية ، مخطوط بحوزة مصطفى العشعاشي ، ص ، 364 . ويوضح السنوسي مستوى الحكم في قوله : " لم نحكم بالكفر بتلك الأفعال من حيث ذواتها ، بل من حيث دلالتها شرعا وعادة ، على اتصاف صاحبها بالكفر الذي هو التكذيب أو الشك أو نحوهما " . (السنوسي ، المنهج السديد في شرح كفاية المريد ، ص ، 400) . ومعنى هذا أنه إذا حكم بالكفر ، فكأن سلوك المحكوم عليه بالكفر ، يكون كما لو نطق به ، وحمل غيره على إصدار حكم التكفير .

كيف عرف ، فلم يعرف " . وللتأكيد على صحة هذا المذهب ، يستشهد الشيخ بـ" الباقلاني " في قوله : إن حقيقة الإيمان الشرعي ترجع إلى المعرفة والتصديق بالقلب ؛ ويستشهد أيضا ، بـ" شرف الدين بن التلمساني " في مسألة الكفر ، في قوله : " الكفر يرجع إلى الجهل بما شُرط علمه في الإيمان إجماعا ، أو التكذيب به ، وكذلك الإعراض عن النظر في التوحيد كفر ، لما يلزمه من الجهل ؛ وكذلك الشك أو الظن ، فإنهما يستلزمان انتفاء المعرفة . والتقليد عند القاضي ومن تابعه من الجمهور كذلك " . [1]

ثالثا : المشكلة التقويمية

إن المشكلة التقويمية تنحصر في التساؤلات التالية : هل التقليد في مجال العقائد ، يرقى إلى مستوى التصديق ؟ وهل يدرك صاحبه مرتبة المعرفة اليقينية ؟ وما هو الفرق بين عبد يدرك الشهادة مُستيْقِناً ، وآخر يذكرها تقليدا ؟ وإذا تعين تقويم إيمان أحدهما، فهل هناك مقاييس مناسبة تكفُل عملية إصدار الأحكام ؟ وهل لنا الحق في الحكم على ظاهرة تمتد عروقها إلى بواطن الناس ؟ ولماذا نشتغل بهذا الموضوع المشكل؟ أليست هناك أغراض لا علاقة لها بالفضول العلمي ، ولا بخدمة مصالح الناس؟ وفي هذا السياق ، يتساءل بالفعل ، شيخنا السنوسي :

هل حديثنا المقصود بشأن صحة التقليد ، يخص مظاهرَ العبد المقلِّد أم سرائرَه ؟ هل هو بين العبد وغيره من العباد ، أم هو بين العبد وربه ؟

1- مستوى التقويم يكون فيما بين العبد وربه ، وليس فيما بين العباد

وفي جوابه عن تساؤله ، يصرح : من الصعب الحكم على حقيقة الإيمان بالنظر إلى الضمائر ، ولا حاجة لأي منا ، إلى إجراء الأحكام على المظان والظواهر ، ولا علاقة لنا بهذا الموضوع ؛ وإنما كلامنا ، فيما بين العبد وربه ، وفيما ينجيه من الخلود في النار مع سائر الكفَرة . وأما في الدنيا ، فمبنى أحكامها على الظواهر . وعلى هذا الخط ، مضت السنة بعدم البحث عن الضمائر ، وأنها إنما تتكشف في الآخرة ، يوم تبلى السرائر . [2]

---

[1]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 41 .

[2]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 15 إن الأفعال التي تصدر منا ويحُكم عليها في مظاهرها المحسوسة ، إنما هي نتيجة لمصدر إرادة ونية ، وهذه الإرادة أو النية هي المجال الذي تنبثق منه القيمة المطلقة . ومن المألوف في قضايا القيم ، أن يتساءل الفلاسفة :

هل نحكم على الفعل عموما ، باعتبار الضمائر التي أنتجته ؟ هل يكون العمل خيرا باعتبار نتيجته أو باعتبار المقصود منه ؟ هل يكون خيرا لأني أردت به خيرا ، أو لأنه أنتج الخير وإن لم أرد ذلك ؟

2- ضرورة الاهتمام بالقيم المطلقة تساعد على ترشيد السلوك الإيماني

إذا كان فضول السنوسي في هذا المجال ، يتعلق بالعبد وربه ، فواضح في هذا المستوى ، أنه كان منشغلا بحقيقة الإيمان ، مع العلم بأن الانشغال بهذا ، يقتضي الإعراض عن البحث في ظواهر الأشياء ، والانتقال منها إلى ذواتها . وهنا ، تجدر الإشارة إلى أن الفلاسفة يميزون في طبيعة القيم بين مستويين مستوى القيم المطلقة التي تُلتمَس لذاتها ، أي تطلب كحقيقة لا تقيدها حدود الزمان والمكان ؛ ومستوى القيم الخارجية النسبية القصد منها ، تحقيق غاية ، وهي تختلف في مظاهرها باختلاف حاجات الناس ونيّاتهِم ويُعتبر المستوى الأول أكثر تغلغلا في مجال مبحث الأكسولوجيا الفلسفي .

إن عدم الاكتراث بالقيم المطلقة قد يعمل . على حد سواء . على انتشار القيم النسبية الهزيلة، وعلى تقويض المثل العليا التي أشاعت الإيمان والاطمئنان في حياة الناس ، وخاصة منها ، تلك التي تستمَد من الوحي الديني .إن العلم بالقيمة الربانية المطلقة ، والإقرار الداخلي بصحتها ، كثيرا ما يفضيان إلى تجسيدها في أرض الواقع . فمن لم يتمكن من معرفة حقيقة المثل أو المبادئ، فإنه من الصعب أن يبلورها في سلوكه .[1] فمن لا يملك دراية عن مبادئ اللغة أو قواعد الفكر مثلا ، لا ينجو من الوقوع في شباك الأخطاء في تعبيره الشفوي أو استدلاله المنطقي . ونحن لا نخطئ الصواب ، عندما نقول بأن أساس الشيء مبدؤه ، وأن المرء على قدر علمه . ولهذا ، يذهب فلاسفة الأخلاق وعلماء الدين إلى أن السلوك الخيّر الذي يصدر عن مبدأ فاسد أو نية سيئة ، لا يعد سلوكا خيرا ، والعكس بالعكس .

وفي هذا ذهب بعضهم (أمثال الفيلسوف المسيحي " طوماس الأكويني ") إلى أن الذي يتصرف وفقا لضمير (أخلاقي مخطئ للصواب) ، ليس مسؤولا ، ولا مذنبا ، ولا ينبغي أن يحاسب ؛ ذلك لأنه في تصرفه يظن أنه يقصد إلى الخير . والقصد كاف لتقويم أفعاله . ثم إن سائر العبادات لا تصلح إلا بالنية ، ومقتضى حق العموم فيها ، ألا يصح عمل من الأعمال الدينية أقوالها وأفعالها إلا بالنية .

وفي هذا السياق أيضا ، يرى "أ. كانط" ، أن الإرادة الطيبة تظل خيرة حتى ولو عجزت ماديا عن تحقيق مقاصدها .تظل تسطع كلؤلؤة ثمينة لها قيمتها في ذاتها . ومن هنا ، تعتبر النية شرطا للمسؤولية والجزاء . ومع ذلك ، فإنه لمن الصعوبة بمكان تقدير هذه المسؤولية وتحديد الجزاء . (جمال الدين بوقلي حسن ، قضايا فلسفية ، ش . و . ن ، ت ، الجزائر ، 1979 ، ص ، 140-142)

[1]- يقول السنوسي : إنما يحمل العلم على الحقيقة . (شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 17).

IV- نقد السنوسي لدعوة العلماء إلى التقليد

أولا : دعوة العلماء إلى التقليد

إن الدعوة إلى التقليد تجد تعليلاتها في كون أن أغلبية الناس - وهم من العوام . يرضخون لهذه الطريقة وكأنهم مفطورون عليها؛ ومصدر ذلك ، ثلاثة عوامل : ميلُهم إلى ما يوفره التقليد لهم من يسر ؛ وعدمُ قدرتهم العقلية على بلوغ ما يسعى إلى إدراكه العلماء في مجال العقيدة ؛ وإقدامُ هم على النفور من علم الكلام ، والحذر من النظر في شؤون العقيدة ، اتقاءً للسقوط في منعرجات المغامرة . ومرجعية هذه الدعوة ، التمسك بما كانت عليه فطرة السلف ودين العجائز ، والإماء والصبيان ، وهو فرض عين .ومن أشهر العلماء الذين كانوا ور اء هاته الأطروحة ، عالم الكلام المتفلسف " فخر الدين الرازي " في أيامه الأخيرة . وحرصا على احترام الأسلاف ، وتأكيدا على تبليغ العقيدة في كل بساطتها ،كان ينصح الشيوخ بالتلطف مع العوام ، مع تجنيبهم الأدلة الكلامية والْتواءاتها ، التي من شأنها أن تنشر البلبلة في قلوبهم . وبهذه الطريقة ، يصمد إيمانُ هُم كما صمد إيمان أجدادهم .

يقول " الفخر " [1] : " الصحيح عندنا ، أن المقلد من أهل النجاة ، وإلا لزمنا تكفير أكثر الصحابة والتابعين ، إذ يُعلَم بالضرورة ، أن أكثرهم لم يكن عالما بهذه الأدلة " . [2]

وذهب بعضهم إلى القول " برجحان التقليد على درجة الاجتهاد والنظر في علم التوحيد " ، وبأن المقلد يكون أقوى إيمانا بالتقليد ، بدليل أن سائر الصحابة ماتوا ولم يعرفوا الجوهر ولا العرَض ؛ واستثمر القائلون بالرجحان ، مقولة الأستاذ "فُوَرْك "، عندما قال : " لو لم يدخل الجنة التي عرْضها السماوات والأرض إلا من يعرف الجوهر والعرض ، لبقيت خالية " . [3]

ثانيا : نقد السنوسي لهذه الدعوة

من الحجج التي يدحض بها السنوسي ، هذه الدعوة : أن التقليد لم يتقن في محتواه وفي منهجه ؛ وأن العوام عانوا التهميش والتضليل ، فوجدوا أنفسهم مبعَدين عن معرفة الحق ؛ وأن العجائز ، ثبت إيمانهم في عهد السلف ؛ ولا فضل للمقلدين إلا للذين وهبهم الله تعالى ، والذين اجتهدوا من العلماء .

---

[1]- يقول ذلك ، على الرغم من شدة محاربته للتقليد ، إلا أنه يصنع ذلك ، مع طبقات أخرى من الناس .

[2]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 28 .

[3]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 15 .

1- نقد كون أغلب المقلدين من العوام ، وأن النظر في شؤون العقيدة من قبيل المحظور

أ- إن هذه الدعوة لا تكفل تأمين العوام في عقيدتهم ، لأن التقليد الذي يتَّبعونه هو نفسه فاسد في رسالته ، فاقد لمصداقيته ، فضلا عن أن العقيدة التي يقلدونها ، ليست هي الأخرى متقنة ؛ ولأن التهميش الذي يعاني منه العوام في تعليمهم للدين ومعاملتهم ، وخاصة منهم النساء والصبيان ، يجعلهم وكأنهم جميعا كالأنعام بل هم أضل سبيلا . كيف لا ، وقد كرم الله الناس وخلقهم ليفكروا ويعبدوا الله تعالى بعد معرفتهم به ؟

يقول السنوسي : " إن هذا الحرز في زماننا ، ليس بمأمون ، إذ لا إتقان فيه للعقائد ولو بالتقليد ، فلا مدخل له في ذاك الأمر لعدم الاعتناء بتعليم عقائد الدين لا سيما النساء والصبيان ؛ أما الإيماء والعبيد في زماننا فلا يقصدون بتعليم أصلا ، وكأنهم عند ملاّكهم حيوان بهيمي ، لا تكليف عليهم . ولهذا ، تجد الجهل بكثير من العقائد في كثير ممن يتعاطى العلم من أهل زماننا ، فكيف بالعامة ، فكيف بالنساء والصبيان ، فكيف بالإيماء والعبيد [...] [1] وأكثر عامة الناس اليوم، ليس في درجة الاعتقاد التقليدي المطابق ، بل في درجة الاعتقاد الفاسد والجهل المركب". [2]

ب- إن القول بتحريم النظر في علم الكلام ، يعارض القرآن والسنة ؛ وأصحاب هذا القول بهذا ، يستهترون بالتعليمات التي وردت فيهما ؛ كيف وقد نهض الكلاميون من أجل شرحها ، وتحصينها بالأدلة العقلية في خطبهم ومكتوباتهم ؟ ثم إن من يمنع هذا العلم لكونه يتضمن الحجاج والرد على خصوم الدين ، فلا بد من أن يحظر قراءة القرآن مثلا ، لكونه ينطوي هو أيضا ، على هذا النشاط في الدفاع والإقناع .

يقول السنوسي : إن القول بتحريم علم الكلام ، هو " أضعف من ضعف القول بصحة التقليد [...] لأنه مصادم للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة يُلزِم هذا القائلَ أن يجعل الأوامر التي في الكتاب والسنة بالنظر والاعتبار منسوخة ، إذ علم الكلام إنما هو شرح لها ، والإجماع على بطلان ذلك ، بل يلزمه أشنع من هذا ، وهو أن يحرّم قراءة القرآن إذ هو مملوء بالحجج والبراهين والرد على فرق الكفرة بعد حكاية أقوالهم وشبهها ، وذكرِ مناظرة الأنبياء مع

---

[1]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 24 .

[2]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 31 .

أممها ، ولم يزد علماء الكلام من أهل السنة في كتبهم الكلامية شيئا على نهَج القرآن من حكاية الأقوال الفاسدة وشبهها ، ثم ذكر البراهين القطعية لإبطالها ".[1]

ج- قضية المصطلحات

وينبه السنوسي إلى أن العبرة ليست في المصطلح ، [2] بقدر ما هي في الغاية المقصودة ، وليست في الألفاظ بقدر ما هي في البراهين العقلية التي تقوم عليها العقيدة . فالإيمان لا يتوقف على معرفة المصطلح ، وإنما يقوم على الإقرار المؤسَّس على النظر العقلي . قد يتشدق الثرثار بما يشاء من أنواع المفردات ، ولكنه لا يصيب الغرض لانعدام النواة الفكرية التي يصوغها المنطق .

يقول السنوسي : أي مدخل للألفاظ المصطلح عليها في شيء من أدلة العقائد[3] حتى يلزم من الجهل بشيء منها ، الجهل بشيء من الأدلة ! وما أشبه هذا ، بقول من يقول إن الصحابة رضوان الله عليهم ، كانت تجهل المقصود من علم العربية ، لأنهم ماتوا ولم يعرفوا حقيقة الفاعل والمفعول ولا الحال ولا التمييز المصطلح عليها عند علماء العربية ، وكانوا يجهلون المقصود من البلاغة ، لأنهم كانوا يجهلون ألفاظا فيهاأحدَثَها مَنْ بعدهم اصطلاحا ! [4] إن المقصود في النهاية ، " إنما هو معرفة الحق بما يستلزمه قطعا ؛ فكيف ما حصل ، بلفظ أو بغير لفظ ، بتركيب مخصوص أو بغيره ، حصل المقصود ولا حاجة إلى زيادة " . [5]

والحاصل أنها مجرد ألفاظ " تليق بضبط العلم لأهل الزمان ، ولا حجر إجماعا في الأوضاع والعبارات ، والتصرف فيها بحسب ما يليق بمصالح الأقضية النازلات " . [6]

د- فرض عين

يرى السنوسي أن فرض العين الذي يتْبع المكلفَ في مجال العقيدة ، يكاد يكون عاما على جميع المسلمين ، إلا من كان منهم " بليد الطبع جامد القريحة " [7] . وذلك ، لأنهمن واجب كل مكلف أن يكون عارفا " بكل عقد من عقود الإيمان ببرهان ما، وذلك سهل على من

---

[1]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 31 .

[2]- المصطلح الكلامي أو المنطقي أو الفلسفي .

[3]- يميز السنوسي بين معرفة المصطلحات الكلامية ومعرفة الأدلة .

[4]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 24 .

[5]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 29 .

[6]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 31 .

[7]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 31 .

وفق ". [1]

ويلح على هذا الواجب ، ليس فقط ، لأنه في متناول المكلف الذي يتنعم بالعقل . هذا القاسم المشترك لدى جميع الناس . وإنما أيضا، لأن التصميم على العقائد، " بغير تحصيلها بالدليل لا يأمَن صاحبُها . على تقدير صحة القول بالتقليد . من زواله عند عروض أدنى شبهة " [2] . أما الاكتفاء بالتلفظ بالشهادة ، فإنه يدعو إلى شتى التأويلات ، أقربها الارتياب ؛ وكثير من العلماء يصنفون المرتابين ضمن زمرة المنافقين، وهم على نوعين : نوع الزنادقة الذين هم على وعي بأن ألسنتهم على خلاف قلوبهم ، ونوع المقلدين الذين يجهلون ذلك بقوة تأثير دين الأبوين ، فيضطرون بحكم ذلك إلى الاتباعية .

يقول السنوسي : " ولذلك ، قيل : النفاق [3] ، نفاق يعرفه صاحبه من نفسه ، وهو نفاق الذين كانوا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ومَنْ في معناهم من الزنادقة ؛ ونفاق لا يعرفه صاحبه من نفسه ، وهو أن يولَد الرجلُ أو المرأة بين أبوين مسلمين ، فيسمع قول (لا إله إلا الله، محمد رسول الله،)فيقول نحو ما سمع اتِّباعا وتقليدا لهما ؛ حتى لو تصوّر أن يولَد بين النصارى ، لقال مقالهم ، اتباعا لهم ، وتقليدا في ذلك ، من غير أن يَنظر في خلقه ، ومن أيّ شيء خُلق ، وكيف انتقل من طور إلى طور . ولذاك قال عليه الصلاة والسلام : ﴿ من عرف نفسه ، عرف ربه ﴾ . [4]

2- وفيما يتعلق بالتمسك بدين العجائز والصبيان ، ينسف السنوسي قاعدة هذه الحكاية ، ومع ذلك ، يعلل موقف " الفخر " قصد تبرئته .

أ- لا دليل فيه على صحة التقليد

إن السنوسي على علم بأن الدعوة إلى التقليد ، لم تنشأ دون أن يكون وراءها ، من يسعى إلى تحقيقها . لقد شارك فيها بعض السلف ، بمقولتهم الوعظية : " عليكم بدين العجائز "، وبدعاء عالم الكلام " الفخر الرازي " : " اللهم إيمان العجائز " .

---

[1]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، (31-32) .

[2]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 32 .

[3]- وأخلاق النية هي المعروفة بـ" أخلاق الصبيان " عند بعض المفكرين .

[4]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 33 . والحديث هذا مختلف في صحته .

ويتساءل السنوسي ، هل حقيقة ، كان العجائز والصبيان في عهد السلف الصالح، خاضعين للتقليد في عقيدتهم دون معرفة ، كما هو شأنهم اليوم ؟ ألم يتخذوا من هؤلاء السلف ، العبرة في طرائقهم المنهجية التي مكَّنتهم من إدراك قمة المعرفة بالله تعالى ورسله عليهم السلام ، بالحجة والدليل ؟ ألم يكونوا يقتفون آثارهم عن دراية ، ويلتقفون كلامهم عن وعي ، ويقيمون عقائدهم على " فطرتهم" السامي ؟ وهل كانوا متروكين للزمان ، ليُهمَّشوا ، ويهمَل تعليمُهم من طرف أول الأمر ؟

يجيب السنوسي عن هاته التساؤلات ، بكل دقة ووضوح : إن الدعوة إلى التمسك " بدين العجائز "، في تقديره ، لا دليل فيه على صحة التقليد ، لأن مُفاد هذه الدعوة الاعتصام " بما أجمع عليه السلف الصالح من الصحابة والتابعين حتى وصل علمه إلى من ليس أهلا للنظر ، كالعجائز والصبيان في الكُتَّاب والأعراب أهل البدو ، وترك ما أحدثه المبتدعة من القدرية والمرجئة والجبرية والروافض وغيرهم مما لا وجود له في أعصار السلف الصالح ، خاصِّهم وعامِّهم " .[1]

ثم إن ما ورثه الخلف من السلف الصالح " ولهج به الصغير والكبير ، والذكر والأنثى ، والحر والعبد ، والحاضر والبادي ، حتى صار كأنه معلوم من دين المسلمين ضرورة ، يلهج به من عرف معناه ، ومن لم يعرف ؛ وقوعُ الكائنات كلها بإرادة الله تعالى ، وأن ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن " .[2]

ب- تبرئته للفخر الرازي

وما حكي عن " الفخر " ، في نصيحته " عليك بدين العجائز (والصبيان) " ، فإن السنوسي يحاول أن يبرئه لاحتمالات ثلاثة :

أولا ، بما عُرف عنه ، أنه لما انْتابه عند الموت بعض الخوف من الشَّبه الذي تخلل فكره العقدي ، ارتأى من باب التوبة والندم ، أنه لا بد من الرجوع إلى عقيدة العوام؛

وثانيا ، بكونه " أرادالعجائز المقتصِرات على القدر الضروري في تصحيح العقائد [...] إذ هو حال عجائز ذلك الزمان ، وما قبله من الأزمنة الفاضلة " ؛ [3] إن هؤلاء لما أمنت عقائدهم

---

[1]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 18 .

[2]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 21 .

[3]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 23 .

السليمة من ابتداع أهل الشغب ، وكانوا قد تعلموها . بما يكفي من البراهين . من الصحابة والتابعين لهم، دون أن ينتصبوا لمجادلة الخصوم، قيل : عليك بدين العجائز (والصبيان)؛

وثالثا ، بسبب ولوعه بحفظ آراء أهل التفلسف والأهواء والاستشهاد بها .

3- المقلد من أهل النجاة ، وإلا سنكفرهم جميعا

أ- مصادرة رحجان إيمان بعض المقلدين على إيمان أهل النظر

قد ترْجح كفة الإيمان لبعض المقلدين على كفة إيمان أهل النظر ، ولكن في حالتين اثنتين فقط ، الأولى ، وهي عندما يخرق الله تعالى العادة في شأن أوليائه ، ليهبهم ما لم يتمكنوا من التوصل إليه من معارف عن طريق النظر . وهؤلاء الأولياء لا يجوز عدُّهم من المقلدين ، لأن ما مُنحوه من معرفة هو علم وليس اعتقادا . كيف لا والعبد الذي ينعمه الله تعالى بالعلوم النظرية ، يجعله تعالى غير مفتقر في تحصيلها إلى إعمال النظر العقلي ؟ وأما الثانية ، وهي عندما يكون القصد أيضا ، من الإيمان إنما هو ما يصدر عنه من أعمال الخير ؛ قد نجد بعض المقلدين يصدقون في الإيثار من تطبيق تعليمات الدين ، ويفْضُلون في ذلك ، بعض العلماء ؛ " لأن الانتفاع بالعلم [في هذه الحالة] بِيَد الله تعالى ؛ وليس بين العلم والعمل ربط عقلي ، [1] إلا أن هذا لا يقدح في وجوب العلم ، ولا في شرفه ، وليس العلم هو الذي حمل العالِم على المخالفة حتىيقدح في شرفه ، ولا التقليد هو الذي حمل المقلِّد على الموافقة حتى يدّعي شرفه ، بل إنما يحمل العلم على الحقيقة لو صاحبه التوفيق على الموافقة " . [2]

ب- فضل القليل من العلم مع مخالفة الأعمال ، على الجهل مع موفور الطاعات:

وبعد ذكر هاتين الحالتين الاستثنائيتين ، يعود إلى التأكيد على ما يميز في الإيمان ، بين العارف المتقِن للعقيدة من جهة ، والمقلد لها من جهة أخرى . فالأول حتى لو أخطأت جوارحه ، يَفْضُل الثاني ، لأن أصل الإيمان العلم . ومن لا علم له . مثل المقلد . لم يعتد بعمله ، مهما بلغ صاحبه من قمم الخير . يقول السنوسي :

إنّ هذا العالِم المخالف بالجوارح ، هو أحسن حالا من المقلد الموافِق ؛ لأن المقلد ، قال الجمهور بِعدم صحة إيمانه ، فلا يكون له عمل ، ولقليل العمل مع العلم أفضل من كثير العمل

1- انعدام الربط العقلي ، يعني اللاسببية .

2- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 17 .

بلا علم ، بل لا أثر للعمل الخالي عن العلم أصلا . وقد شدد رهبان النصارى ومن في معناهم من الجهلة على أنفسهم في الدنيا تشديدا عظيما ، ومع ذلك لا ينفعهم شيء في الآخرة " . [1]

ولم يتوان الشيخ في التأكيد مرة أخرى ، على ضرورة الاجتهاد للتمكن من العلم ، وذلك عن الطريق المألوف أي البحث عن العلماء لمجالستهم ، وتحمل الصعاب للتنقل إليهم والتعلم منهم . [2] ومن الآيات التي تحضره ، ويحب الاستشهاد بها في هذا السياق ، قوله تعالى لنبيه " يحيى " عليه السلام : ﴿ يا يحي خذ الكتاب بقوة ﴾[3] ؛ وقوله تعالى لكليمه " موسى " عليه السلام : ﴿ وكتبنا له في الألواح من كل شيء موعظة ، وتفصيلا لكل شيء ؛ فخذها بقوة وأمر قومك ياخذوا بأحسنها ﴾[4]. وفي الحديث، يكتفي بالتركيز على ثلاث مقاطع نبوية أساسية، وهي: ﴿ لا يستطاع العلم براحة الجسم ﴾[5]؛ و﴿ اطلبوا العلم ولو بالصين ﴾[6]؛ و﴿ إنما العلم بالتعلم ﴾. [7]

٧- أول ما يجب على المكلف الناجي

وفي الرد على ما هو الواجب على العبد الناجي ، يختصر السنوسي القول في أنه لا بد من مباشرة السعي إلى اليقين وهو معرفة الله تعالى ، بالدليل العقلي قبل السمعي .

أولا : عقود إيمان التوحيد

إن أول ما يجب على المكلف معرفة الله والتصديق بها ، قبل أن تستولي عليه نفسه المكبلة بالشكوك والأوهام ، وقبل أن تصيبه تبعات الإعراض عن النظر ، وممارسة حرفة التقليد .

وإيجاب المعرفة بالله ، معلوم من دين الأمة ضرورة . [8] وهي معرفة لا تحصل إلا بضرورة النظر العقلي وأدنى ما يسعى إلى تحصيله المكلف ، تعلُّم كل عقد من عقود الإيمان بما يليق

---

[1]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 17 .

[2]- إن تقليد الآباء والأجداد ليس يقيناً ! ومجرد التلقين وحفظ المتون ليس يقيناً . فاليقين لا يأتي إلا بالبحث المجرد مع التعب .

[3] - مريم ، 12 .

[4] - الأعراف ، 145 .

[5]- حديث مقطوع (زيد بن علي بن حسين) .

[6]- أخرجه ابن عدي والبيهقي في المدخل والشعب من حديث أنس . وقال البيهقي: متنه مشهور وأسانيده ضعيفة .

[7]- جزء من حديث أبي هريرة، وأبي الدرداء، ومعاوية بن سفيان . هذا ، ويذكر السنوسي أن كليم الله "موسى" عليه السلام سافر مع ما أعطي من علم كل شيء للقاء "الخضر" عليه السلام حتى مسه التعب في ذلك ، وقال: ﴿لقد لقينا من سفرنا هذا نصبا﴾ (الكهف ، 62) .

[8]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 113 .

به من أنواع الاستدلالات . ومن ذلك ، أن عقود التوحيد ،على ثلاثة أقسام ، وقد مرَّ بنا اختصارُها : [1]

الأول : ما لا يصح الاستدلال عليه إلا بالدليل العقلي ، وهو كل ما يتوقف عليه ثبوت المعجزة ، وذلك كوجوده تعالى ، وقدمه وبقائه وعلمه وقدرته وإرادته وحياته، إذ لو استدل بالسمع على هذه الأمور ، للزم الدور .

الثاني : ما لا يصح الاستلال عليه إلا بالسمع ، وهو كل ما يرجع إلى وقوع جائز كالبعث وسؤال الملكين في القبر ، والصراط ، والميزان ، والثواب والعقاب ، والجنة والنار ، ورؤيته تعالى وغير ذلك مما لا يحصى كثرة ، لأن غاية ما يدرك العقل وحده من هذه الأمور جوازُها . [2]

الثالث :ما يصح الاستدلال عليه بالأمرين أعني السمع والعقل ؛ وقد اختُلف بين الأمرين في معرفة الوحدانية مثلا ؛ إلا أن المختار في هذه الصفة عند السنوسي ، هو الاستناد إلى العقل وحده ، نظرا إلى أنه لا يثبت الاستدلال في هذا الموضوع ، بدليل سمعي إلا بعد معرفة الوحدانية بالدليل العقلي . [3]

ثانيا : من اليقين (العلم) إلى العمل

ومن هنا ، إن حقيقة الإيمان يزعجها التقليد ، ويكتشفها التفكير العقلي وينعشها الاجتهاد في الفهم . ولهذا ، فلا إيمان قبل العلم ، ولا إيمان مع التقليد الاعتقادي . فمعرفة الله تعالى في النهاية ، تعارض الجهل وتحارب أسبابه من شك وظن ووهم ، وتنفتح على العلم الصحيح القائم على النظر العقلي السديد .[4] وبالنظر العقلي يسعى المكلف الناجي إلى طلب " اليقين " ، وإضفاء الشرعية المنطقية على ما يجوز في حقه تعالى .

---

[1]- لا يخفي أن السنوسي هنا ، متأثر ب"الفخر" : (مفاتيخ الغيب ، ج 32 ، ص 178) يقول " الفخر" : الوحدانية تطلب ؛ والمطالب على ثلاثة أقسام : قسم منها لا يمكن الوصول إليه بالسمع ، وهو كل ما تتوقف صحة السمع على صحته ، كالعلم بذات الله تعالى وعلمه وصحة المعجزات ؛ وقسم منها لا يمكن الوصول إليه إلا بالسعم، وهو وقوع كل ما علم بالعقل جواز وُقوعه ؛ وقسم ثالث يمكن الوصول إليه بالعقل والسمع معا ، وهو كالعلم بأنه واحد ، وبأنه مرئي إلى غيرهما .

[2]- وتنضم إلى هذا القسم الثاني ، صفات السمع والبصر والكلام .

[3]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، (173-174) .

[4]- قارن بما يقول "إمام الحرمين" في مستهل كتابه " الإرشاد " (باب في أحكام النظر) : " أول ما يجب على العاقل البالغ ، باستكمال سن البلوغ أو الحلم شرعا ، القصد إلى النظر الصحيح المفضي إلى العلم بحدوث العالم " .

ولهذا ، فتحصين الإيمان لم يتم بمجرد حفظ عقيدة التوحيد عن قلب أو بمجرد المداومة على ذكرها وتكرارها ؛ فلقد كانت مهمة الأشاعرة . وخاصة لدى المتأخرين منهم . أعظم من حيث إنهم كانوا يسعون إلى عقلنتها قصد تيسير نقلها ، واستيقانها ، وإيقاف الخصم على شبهاته ، وإقناعه بالاهتداء إلى الصواب .

وبهذا ، نفهم كيف أن أشعرية السنوسي تدعو إلى إعمال العقل في عقد الشهادة وإقرارها ، قبل أي شيء ، لأن الاقتناع إذا حصل بالمعرفة ، فإنما يقوى بالعمل بمقتضى التصميم والمواظبة عليه ؛ فإنَّ سعي المكلفين إنما هو على مقتضى مقدمات النظر العقلي ، يجري مجرى الغذاء والقوت في نفوسهم ، لأن بين الجوارح والعلم علاقة .

***

هكذا إذن ، يؤكد السنوسي مرة أخرى ، أنه يبحث في مجال الإبستيمولوجيا ، وأن المشكلة الحقيقية هي في المعرفة . ويدعو في هذا المجال . عندما يتعلق الأمر بالعقيدة . إلى ممارسة القطيعة مع التقليد ، والحذر من الالتباس بين اليقين الذي يقوم عليه الإيمان ، واللايقين الذي ينجر عن مجرد الاعتقاد أو الشك أو الظن أو الوهم .ولقد نبَّه إلى خطأ اعتبار معرفة الله تعالى مهمةً غريزية وتلقائية . أي مهمة في متناول أيٍّ منا . وذلك لأن أصل معرفته تعالى هو الإيمان بالتوحيد ، وهو اكتساب لا يقتضي الغفلة والجهل فضلا عن اللجوء إلى تقليد غيرنا ، وإنما يقتضي الجهد الشخصي والسعي الفردي إلى إقرار مؤسَّس . والإيمان بهذه الطريقة ، يوضح العلاقة بين العلم والعمل ، مع الإشارة إلى أن العلم يتقدم ، لأنه أصل وشرط ، والعمل يتبع لأنه نتيجة وفرع ؛ وأن العلم وحده غير كاف . وبتعبير آخر ، إن الأعمال لا تكون على الإطلاق ، قابلة للاعتبار بدون ترسيخ الإيمان وعقلنته .

ومع ذلك ، تبقى مشكلة تقدير الإيمان مطروحة . والخطر الذي ينبه إليه الشيخ ، هو التسرع في إصدار الأحكام على مستوى المظاهر ، إلا إذا اعترف المكلف بنفسه ، بحالة يقينه وأفعاله ، اعترافا لا يدعو إلى التأويل . وبهذا ، يثبت السنوسي شغفه في التعلق بكل ما هو أصل وحقيقة ، وبأن الأصل هو المعرفة اليقينية ، معرفة الله أول الكائنات ، وأن الحقيقة هي غاية العلم ، وأن

وذهب غير الجمهور إلى أن النّظَرَ ليس بشرطٍ في صحّة الإيمان ، بل وليس بواجب أصلاً ،وإنّما هو من شروط الكمال فقط وقد اختار هذا القول الشيخ العارف الولي ابن أبي جمرة ، والإمام القشيري ، والقاضي أبو الوليد بن رشد ، والإمام أبو حامد الغزالي ، وجماعة . (السنوسي ، اشرح العقيدة الصغرى ، ص ، 112) .

العلم يدر َك بما هو أصل عند المكلف وهو العقل . فالاهتمام بالمنطلق الأول ، ومصدر المصادر ، وعين العيون ، يؤكد أولوية المبدأ التي من شأنها أن تخلع على الواقع ، الشرعية المنطقية .

الفصل الثالث

الحكم العقلي

I- مِن معاني العقل

II- معنى العقل عند السنوسي

III- أقسام الحكم العقلي

IV- العقل بين المنطق واللغة

V- تحصين العقل ضمن فلسفة المعرفة

لا شك في أن الحكم العقلي عند السنوسي ، يحتل المحور المركزي في مؤلفاته العقدية ، ويشكل المنطق الذي يقوم عليه علمه في التوحيد الأشعري ، والمحرك الذي يصل العقل بالقلب ؛ وهو أيضا ، المفتاح المناسب الذي يساعد المكلف على معرفة الله تعالى ، والموضوع الأساسي الذي أصبح أحد الاهتمامات الكبرى الذي تدور حوله فلسفة المعرفة في عدد من الجامعات المعاصرة .

كيف ينظر السنوسي الذي عاش في القرن الخامس عشر الميلادي ، إلى هاته العلاقة بين الحكم والعقل ؟ ما هو المقصود عموما ، من مفهوم العقل أو ما هو عقلي؟ وهل يكتسي معنىً واحدا ؟ وكيف يتصور السنوسي معناه ، بوجه أخص ؟ وما علاقته بالقلب ؟ وهل الحكم العقلي صنف واحد ؟ ما هي أقسامه ؟ وما علاقته بالمنطق واللغة ؟ وكيف نحافظ على سلامة العقل من الملابسات ؟ فهل من وصفة ؟

للإجابة عن هذه التساؤلات ، نحاول التطرق للعناوين الكبرى الآتية :

I- من معاني العقل

II- معنى العقل عند السنوسي

III- أقسام الحكم العقلي

IV- العقل بين المنطق واللغة

V- تحصين العقل ضمن فلسفة المعرفة

قبل الوقوف على حقيقة الحكم العقلي الذي يفتح بها السنوسي عقائده في التوحيد ، من المفيد أن نطل على مفهوم العقل الذي يتصف به الحكم ، وذلك من مستويات أربعة : أولا ، في اللغة والأدب ؛ ثانيا ، عند منظِّري فلسفة المعرفة ؛ ثالثا ، عند أهل الشرع والمتكلمين ؛ رابعا وأخيرا ، في مجال الطب المعاصر .

I- من معاني العقل

أولا : معناه في اللغة والأدب

إن العقل من منظار اللغويين (هو من عقل يعقل) ، يفيد ثلاثة معان : إنه في معناه الأول ، يدل على الإدراك ، وكذا على الوعي بالخطأ ؛ ويعبر في معناه الثاني عن الفهم والتدبّر ، على

أساس أن عَقَل الشيءَ معناه ، فهمه وتدبره ؛ ويشير في معناه الثالث ، إلى القيد [الذهني] الذي يمسك صاحبَه عن التورط في المهالك . ويذهب الأدباء إلى أنه نور روحاني ، به تدرك النفسُ ما لا تدركه بالحواس ؛ والعقليُّ نسبة إلى العقل ، وهو عندهم ، ما لا يكون للحس الباطن فيه مدخل ؛ ولهذا ، فإن علم المعقولات لا يتعدى البحث فيما اختص العقل بإدراكه من المدركات .

ثانيا : عند منظِّري فلسفة المعرفة

وهنا سنقتصر على معنى العقل لدى المعلم الأول والفيلسوف اليوناني " أرسطو "، ولدى " لالاند " ، العالم القاموسي الفرنسي الذي اهتم بملمح العقل الإبستيمولوجي.

1- فـ" أرسطو " ينظر إليه على أنه شيء لا كالأشياء لأنه جزء من النفس البشرية والمفارق للأجسام ، ويتصف جوهريا بالصفاء وبالفعل ، بعيدا عن الانفعال ؛ وهي مواصفات تجعله في منأى عن التغير . إن العقل عنده ، لأنه يتصور المعقولات ، فإنه حتما ، يتميز إلى الأبد ، بخاصيتي الثبات والمطلق .

يقول " أرسطو " بهذا الصدد : " إن ذلك الجزء من النفس الذي ندعوه عقلا . وأعني بالعقل ما به نعقل النفس ، ونتصور المعقولات . ليس شيئا بالفعل ، قبل أن يَعقل ؛ فلا يرضى أن يكون مختلطا بالجسم ، وإلا لَبَات كيفيةً ما . أي محسوسا باردا أو حارا . لا بل لأصبح له عضوٌ ما [...] إن النفس حيز للصُّوَر ، [...] وهذا العقل مفارق غير منفعل وغير مختلط ، إذ هو في جوهره فعل ؛ والفاعل أشرف من المنفعل [1] [...]وحين المفارقة ، يصبح ذاتَه وحسب ؛ وعندئذ فقط ، يكون خالدا وأزليا " . [2]

2- والعقل عند " لالاند " ، عقلان : "عقل مكوَّنٌ " ، و"عقل متكوِّنٌ " . الأول يشبه مفهوم العقل الأرسطي من حيث إنه مجموعة من المبادئ العامة المستقرة في الذهن ، والتي لا تتغير إطلاقا ؛ إنه العقل الصوري العالمي والجاهز ، يفطَر عليه جميع الناس . وأما الثاني ، فهو العقل الذي يتجدد عبر الزمان ، تبعا للميدان العلمي والتجريبي المتغير .

---

[1]- لأن العقل المنفعل قابل للفساد .

[2]- أرسطو ، كتاب النفس ، الكتاب الثالث ، الفصلان (4-5) ، عن ماجد فخري ، أرسطوطاليس المعلم الأول ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، 1958 ، ص ، (158-161) .

وهذه المفارقة بين العقلين ، يعكسه التعارض الموجود بين المذهب العقلاني والمذهب الحسي . فالمذهب العقلاني يأخذ بالعقل في معناه الأول أي العقل الجاهز ، مصدر المبادئ التي ذكرناها . وهو ملكة يوجَد عند جميع الناس . ونور طبيعي ندرك به الأفكار الفطرية التي أودعها فينا الله تعالى فالحقيقةُ مغروزة في ذواتنا ، ولا تكلفنا البحث عنها خارجَنا . أما المذهب الحسي ، فإنه لا يؤمن بأن الإنسان يولد بعقل جاهز يمدنا بالمبادئ العقلية ، وكل ما في الأمر هو أن المحسوسات الخارجية هي التي تساعدنا على تشكيل مدركاتنا العقلية . وعليه ، فإن العقل يتوقف في تكوّنه على إحساساتنا المرتبطة بالعالم الخارجي ، ولا يتوقف عن التجدد .

ومن هنا ، فإن العقل المكوِّن إذا كان حريصا على تطابق الفكر مع نفسه ، فإن العقل المتكوّن يتجدد بسعيه إلى التساوق مع الواقع المتنامي ومنعرجاتِه الملتوية ؛ ومن آثار هذا التجدد ، أنه لم يعد من المسلَّم مع الزمان ، الحديثُ عن العلاقات الثابتة والمطلقة بين الظواهر ، مادمنا اليوم ، قد أدركنا أن نظام الكون وما فيه من كائنات ، يبقى فضاء مفتوحا على النسبية والاحتمال ، فضلا عما تقرره الإرادة الربانية عند علماء الدين .[1]

ثالثا : معناه عند أهل الشريعة والمتكلمين

سنتناول هنا ، كيف أن علماء الشريعة وعلماء الكلام ، يتصورون مفهوم العقل، وهل العقل يساوي القلب أو يختلف عنه . وسنركز في معالجة هاته المسألة على آراء أربعة أسماء لمفكرين وهي " أبو حامد الغزالي " ، و" الفخر الرازي " ، و" الحسين الدامغتني " ، وأخيرا " الزمخشري " .

1- ففيما يتعلق بالعقل

أ- يطلق " أبو حامد الغزالي " العقل بالاشتراك على أربعة معان :

الأول هو ما يميز الإنسان عن الحيوان ، وهو الذي يستعد به لقبول العلوم النظرية ، وتدبير الصناعات الخفية الفكرية ؛ إنه غريزة يتهيأ بها إدراك العلوم النظرية .

الثاني هو مصدر المبادئ الثابتة الذي يساعد على التمييز بين الجائز والمستحيل ، " كالعلم بأن الاثنين أكثر من الواحد ، وأن الشخص لا يكون في مكانين في وقت واحد " .

---

[1]- ففي العقل الفطري أو النظري ، لا يمكننا أن نرفض القضية القائلة بأن الإنسان أبيض أو لا أبيض ، لأنه لا واسطة بين الطرفين وذلك تبعا لمبدأ الثالث المرفوع ؛ ولكن عندما يتعلق الأمر بالعقل المتكوِّن أو التجريبي ، فإنه بالإمكان ، أمام القضية القائلة بأن الإنسان أبيض أو أسود ، أن نرفض هذا المنطق ثنائي القيمة ، لنضيف قيمة ثالثة ورابعة مثلا ، لأن الواقع يثبت بأن الإنسان ليس فقط أسود أو أبيض ، بل إنه أصفر وأحمر وما بين الأصفر والأحمر ، وهكذا .

الثالث هو حاصل الممارسة التجريبية والحنكة . يقول " الغزالي " : إنه " علوم تستفاد من التجارب بمجرى الأحوال، فإن مَن حنَّكته التجاربُ وهذبته المذاهب ، يقال إنه عاقل في العادة ، ومن لا يتصف بهذه الصفة ، يقال عنه إنه غبي غير جاهل ".

الرابع والأخير ، هو القوة المتحكمة في الشهوات العاجلة بعد تقدير عواقبها .

وفي تعليقه عن حقيقة هاته الأنواع الأربعة يقول : "الأول هو الأس والسِّنخ والمنبع ، والثاني هو الفرع الأقرب إليه ، والثالث فرع الأول والثاني ، إذ بقوة الغريزة والعلوم الضرورية تستفاد علومُ التجارب ، والرابع هو الثمرة الأخيرة وهي الغاية القصوى . فالأولان بالطبع ، والأخيران بالاكتساب " . فإذا كان الأول هو المبدأ بالغريزة ، فإن الثاني ، كأنه مُضمَّن في تلك الغريزة بالفطرة ، ولكن تظهر في الوجود ، إذا جرى سبب يخُرجها إلى الوجود حتى كأن هذه العلوم ليست بشيء وارد عليها من خارج ، وكأنها كانت مستكنة فيها ، فظهرت . وإذا كان الثالث منحصرا في إدراك الأشياء في مجال علوم التجارب ويتفاوت فيه الناس بحكم الممارسة، فإن الرابع هو الذي يجعل الإنسان جديرا بالحكمة .[1]

وفي سياق استشهاده بمقطع منظوم لـ " علي بن أبي طالب " رضي الله عنه ، نستنتج بأن " الغزالي " في حديثه عن العقلين الثاني والثالث ، كان من دون شك ، يقصد بهما المطبوع والمسموع :

رأيت العقل عقلينْ ❁ فمطبوعٌ ومسموع
ولا ينفع مسموعٌ ❁ إذا لم يَكُ مطبوع

ب- " الفخر الرازي "

ولا شك في أن " الفخر الرازي " كما سيأتي ، استوحى هو الآخر ، هذا التصنيف الثنائي القديم ، من نفس المصدر الذي نهله منه " الغزالي " .

*- فالعقل عند " الفخر " ، نوعان العقل المطبوع والعقل المسموع ؛ وهما بلغة العصر اليوم ، العقل المكوَّن والعقل المتكوِّن ، الأول فطري ويسميه بالمطبوع ، والثاني مكتسب ويسميه بالمسموع . ويظهر ذلك من خلال تفسيره لقوله تعالى : ﴿صم بكم عمي ، فهم لا يعقلون﴾،[2] حيث

---

[1]- الغزالي ، الإحياء ، ج . 1 ، الباب السابع في العقل وشرفه وحقيقته وأقسامه ، ص ، (82-88) .

[2]- البقرة ، 171 .

يشرح (لا يعقلون) بفقدان " العقل الاكتسابي "، لأن العقل المطبوع كان حاصلا . يقول : " ولما كان طريق اكتساب العقل المكتسب، هو الاستعانة بهذه القوى الثلاث (بُكم عُمي) فلما أعرضوا عنها ، فُقد العقل المكتسب ، ولهذا قيل : " من فقد حسا فقد علما " . وواضح من هذا الكلام ، أن العقل الثاني عند " الفخر " ، وهو العقل الاكتشافي يحتاج في مهمته إلى حواس السمع والاستقراء والبصر .[1]

وفي تفسيره لقوله تعالى : ﴿إنا أنزلناه قرآنا عربيا ، لعلكم تعقلون﴾[2] ، يرى أن (تعقلون) معناه في سياق الآية ، عساكم أن تطلبوا فهم الأشياء والتمكن منها ؛ ومن هنا ، فإن العقل هو إرادة الفهم والتمكن منه .[3]

وفي نفس المعنى تقريبا ، فسر قولَه تعالى : ﴿قالوا لو كنا نسمعُ أو نعقل ، ما كنا في أصحاب السعير﴾[4] بأنه تعالى جمع بين السمع والعقل ، لأن مدارك التكليف هي على أدلة السمع والعقل : "فلا سمع الهداية ، ولا عقل الهداية . وهنا ، وقع تقديم السمع على العقل " . ويستنتج المفسر ، أن التعقل يساوي التفهّم .[5]

وفي تفسيره لقوله تعالى : ﴿تلك الأمثال نضربها للناس ، وما يعقلها إلا العالمون﴾[6] ، يستخلص " الفخر " ، أن الذين لا يعقلون ، هم كالبهائم التي لا تسمع ولا تفهم ؛ إنهم لا يفقهون ولا يميّزون بين الحق والباطل .[7] ومعنى العقل (مَن يعقل) يتطابق مع المفهوم الأول من تصنيف الغزالي للعقول ، وهو ما يتميز به الإنسان بالمقارنة مع الحيوانات .

وفي تفسيره لقوله تعالى : ﴿وما يعقلها إلا العالمون ﴾،[8] يذهب " الفخر " إلى أن العقل يرادف العلم دون مساواته لأن العاقل هو من حصل له العلم الحدسي أي دون وسائط ؛ فهو " إذا عَرَضَ عليه أمر ظاهر ، أدركه كما هو بِكُنهه ، لكون المدرَك ظاهرا وكون المدرِك عاقلا ، ولا

1- الفخر ، مفاتيح الغيب ، ج . 4 .
2- يوسف ، 2 .
3- الفخر ، مفاتيح الغيب ، ج .18 .
4- الملك ، 10 .
5- الفخر ، مفاتيح الغيب ، ج . 30 .
6- العنكبوت ، 43 .
7- الفخر ، مفاتيح الغيب ، ج . 25 .
8- العنكبوت ، ص ، 43 .

يحتاج إلى كونه عالما بأشياء قبله " في حين أن العالِم يعلم العلم الفكري الدقيق بالوسائط ، ويدركه بتمامه ، لأنه يحتاج إلى علم سابق . [1] وهذا يعني أنه نوعان : عقل يدرك الأمور إدراكا حدسيا ، وعقل يدرك الأمور إدراكا فكريا استدلاليا .

وفي قوله تعالى ﴿أتامرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم ، وأنتم تتلون الكتاب ، أفلا تعقلون﴾،[2] يسوي بين العقل والفطنة وغيرها ، وكلاهما يخالف الغفلة . [3]

هكذا إذن ، يعرّف " الفخر " العقل بألفاظ متقاربة كالفهم والفطنة والتمكن من الأمر ؛ إلا أنه في المجال الإبستيمولوجي ، يميز على شاكلة " الغزالي " ، بين عقلين العقل المطبوع الذي يغمره العلم بالحدس ، والعقل المكتسب الذي يحصل له العلم عن طريق النظر الاكتشافي والاستقرائي .

2- مقابلة بين العقل والقلب

أ- للقلب عند " الغزالي " ، معنيان : الأول هو الجهاز الصنوبري المودع في الصدر ؛ والثاني هو لطيفة روحانية تتعلق بهذا الجهاز ، وظيفتُها إدراك المعرفة وهي معرفة تلحق بصاحبها التكليف . وإذا كان القلب آلة بيولوجية في معناه الأول ، وينظم الدورة الدموية كما نقول اليوم ، فإنه في معناه الثاني يعبر عن حقيقة الإنسان . ويخلص " الغزالي " إلى أن القلب هو الذي يفقه مَنِ الإنسان ؟ ويعرف حقيقة الأشياء " . [4] ويبدو أن القلب في معناه الثاني هذا ، ينطبق تماما مع ما ما أورده في نوعي العقل الأولين ؛ والدليل على ذلك ، أنه يستعمل لفظي القلب والعقل على حد سواء، ليعبر عن مدلول واحد . يقول : إن للقلب غريزة تؤهله لاستلام حقائق المعلومات ؛ وهاته المعلومات صنفان عقلية وشرعية ؛ " أما العقلية ، فهي تنقسم إلى ضرورية ومكتسبة ؛ أما الضرورية ، فهي ما تقضي بها غريزة العقل ، ولا توجد بالتقليد والسماع ، كعلم الشيء الواحد لا يكون حادثا قديما موجودا معدوما معا . فإن هذه علوم ، يجد الإنسان نفسه منذ الصبا مفطورا عليها ، ولا يدري متى حصل له هذا العلم . وأما المكتسبة فهي المستفادة بالعلم والاستدلال ؛ وكلا القسمين قد يسمى عقلا " . [5]

1- الفخر ، مفاتيح الغيب ، ج .25 ، ص ، 70 .

2- البقرة ، 44 .

3- الفخر ، مفاتيح الغيب ، ج .3 .

4- الغزالي ، الإحياء ، ج . 3 ، كتاب شرح عجائب القلب ، ص ، (3-5) .

5- الغزالي ، المصدر السابق ، ص ، 15 .

والعلوم العقلية دنيوية وأخروية ، فالدنيوية كعلم الطب والحساب والهندسة والنجوم وسائر الحرف والصناعات ؛ والأخروية كعلم أحوال القلب و آفات الأعمال والعلم بالله تعالى وبصفاته وأفعاله .[1]

وعند كلامه عن النية والإخلاص والصدق . وهي كلها في رأيه ، على معنى واحد . فإنه يلحقها بالقلب كوصف له . وهاته الحالة تجمع العلم والعمل ؛ والعلم يتقدمه لأنه أصله وشرطه والعمل يتبعه لأنه ثمرته وفرعه .[2] ولانخطئ الصواب ، إذا قلنا بأن القلب بهذا المفهوم ، يقترب كثيرا في معناه من العقل الرابع والأخير الوارد في تصنيف العقل الرباعي .

ب- القلب عند " الحسين بن محمد الدامغتني "

ويخبرنا " الدامغتني " في فترة ما قبل " الفخر " ، أن القلب في القرآن الكريم ، يكتسي في معانيه ثلاث صور :

إنه في صورته الأولى ، العقل [ويعني أيضا ، الخاطر والتدبر] كما جاء في قوله تعالى:﴿إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب﴾.[3]

وفي صورته الثانية هو الرأي كما جاء في قوله تعالى:﴿تحسبهم جميعا وقلوبهم شتى﴾.[4]

وفي صورته الثالثة والأخيرة ، يتضح أنه هو القلب الذي في الصدر بعينه ، وذلك في قوله تعالى:﴿فإنها لا تَعْمَى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور﴾[5].[6]

ج- والقلب عند " الزمخشري " في قوله تعالى : ﴿ليطمئن قلبي﴾[7] هو بمثابة العقل الذي يُطَمْئِن صاحبَه باللجوء إلى البراهين والأدلة الاستدلالية الضرورية .[8]

---

[1]- الغزالي ، المصدر السابق ، ص ، 17 .

[2]- الغزالي ، الإحياء ، ج . 4 ، كتاب النية والإخلاص والصدق ، ص ، (353-354) .

[3]- ق ، 37 .

[4]- الحشر ، 14 .

[5]- الحج ، 46 .

[6]- عبد العزيز سيد الأهل ، (تحقيق) قاموس القرآن ، ط. 3 ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1980 ، حرف القاف .

[7]- البقرة ، 260

[8]- الزمخشري ، الكشاف ، ج . 1 ، ص ، (148-149) .

د-ويقدّر " الفخر الرازي " أن موقع التعقل ، إنما هو في القلب الذي يحتضنه الصدر ، وذلك في قوله تعالى : ﴿أفلم يسيروا في الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو اذان يسمعون بها ، فإنها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور﴾[1] ؛ وبالفعل ، فإذا كان " محل التفكير هو الدماغ ، فالله تعالى بينّ أن محل ذلك هو الصدر " .[2] ويؤكد على أن الآية تفيد تفيد أن العقل هو العلم ، وأن محل العلم هو القلب ؛ وأن الإقناع العقلي والقلبي أقوى من الإقناع الذي ينفرد به العقل .

رابعا : معناه في مجال الطب المعاصر

سنكتشف تحت هذا العنوان ، كيف بدأ اليوم كبار الأطباءِ المتأخرين ، يعتبرون القلب مستودعا لنياتنا وسرائرنا . وأنه على الرغم من كونه جهازا مستقلا ، إلا أنه يتواصل مع العقل باستمرار ، ويتحكم في الدماغ ، وأن كل خلية من خلاياه تخزّن مدركاتنا على مدى حياتنا .

نإالنتائج التي تَوصّل إليها الأخصائيون في أمراض القلب ، تثبت صدق حقائق القرآن الكريم ، ومن ذلك أن القلب مقر العقيدة ، وهو الآلة التي توجه الإنسان ، وهو القوة التي تملك القدرة على تخزين مدركاته وتوجيه عملية استدلالاته . أما الدماغ فما هو في هذا السياق ، إلا مجرد حاسوب كبير ، يعالج الخبر فور تخزينه . وقراءة بعض الآيات القرآنية ، تثير الدهشة عند تفسيرها على ضوء الاكتشافات العلمية الخاصة بمجال الطب . يقول تعالى : ﴿أفلم يسيروا في الارض ، فتكون لهمُ قلوب يعقلون بها أو اَذانٌ يسمعون بها . فإنها لا تعمى الأبصار ، ولكن تعمى القلوب التي في الصدور﴾.[3] وهنا ، يقول الأخصائيون إن القرآن يربط القلب بالعقل (أي بالدماغ) ، والبصر (أي العين) ، والسمع (أي الأذن) ، وبكل النظام العصبي للاستدلال المدمج . فقلوبنا التي هي في الصدور ، هي التي تستدل ، وترى ، وتسمع. وأكثر من هذا ، فإن القلب هو مقر اختفاء نياتنا وأسرارنا .

وهو جهاز مستقل كل الاستقلال عن الدماغ ، بدليل أنه يتشكل في النطفة قبل الدماغ ، ويأخذ في النبض بداية اليوم الواحد والعشرين من الحمل ؛ وأنه ينبض مدة حياتنا دون أن ينال منه النوم ، حتى في حالة يكون الدماغ فيها قد استولى عليه النوم بالتمام . وكل ما وصل إليه العلم هو

1- الحج ، 46 .

2- الفخر ، مفاتيح الغيب ، ج . 23 ، ص ، 45 .

3- الحج ، 46 .

أن بين القلب والدماغ تواصلا متناغما عن طريق شبكة عصبية مكثفة . وأن الإشارات الإلكترونية والاضطرابات الحاصلة لدى أحدهما تؤثر حالا في الآخر .

ويذهب بعض الأطباء . أبعد من هذا . أمثال الدكتور " شوارتز " (Schwartz)، إلى أن القلب هو الذييتحكم في الدماغ ، وأنه في كل خلية من خلاياه ، تُدوَّن المدركات التي اكتسبناها طيلة حياتنا . وهذا يعني أن الخلايا القلبية لها ذاكرتها . هذا ، ويعترف الأطباء من جهة أخرى ، بأن عملية زرع القلب الاصطناعي أضحت عملية فاشلة ، وذلك بالنظر إلى ما يترتب عنها لدى المرضى ، من تداعيات الحياة العقلية والنفسية ؛ والحقيقة أنهم مع الأسف ، ماتوا كلهم بالذبحة الصدرية في غضون الأشهر التي أعقبت العملية .[1]

وكاستنتاج عام ، إن العقل في النهاية ، ليس فقط ، تلك الملكة الذهنية الفطرية التي تنطوي على جملة من المبادئ الثابتة . إنه أيضا ، ملكة اكتشاف تسعى إلى تهذيب قواعدها الفكرية وتكييفها مع مواجهة العالم الخارجي المتغير . وهذا لا يعني أن عملية الإبداع تتم خارج دائرة العقل الفطري ، لأن العقل عموما ، هو إدراك العلاقات المنطقية الصورية والعلاقات السببية مع الأشياء . إلا أن الاكتشافات العلمية الأخيرة أخذت تميل تدريجيا ، إلى أن العقل الحقيقي ، هو القلب وما العقل سوى ملكة ذهنية مأمورة .

II- معناه عند السنوسي

وهذا الاستنتاج يدعونا إلى التساؤل عن تصور السنوسي لمفهومي العقل والقلب ، وعن طبيعة العلاقة بينهما ؟ وعما يتميز به ، عن غيره في هذه المسألة الإبستيمولوجية؟ أليس التجريد حكرا على العقل ، والروحانيةُ محلُّها القلب ؟ أليست معرفة الله وقفا على العقل وحده ، ولا دخل فيها للبداهة والحدس ؟

أولا : في سياق معنى العقل

لمعرفة معنى العقل عند السنوسي ، من الضروري قبل كل شيء ، أن يكون حاضرا في أذهاننا ، السياق الذي يناسب هذا العقل . فهو يتحدث عن الحكم ويحدد طبيعته ، ويصفه بأنه من جنس العقل . ومن هنا ، نلاحظ أن الحكم والعقل لا يتفارقان ولا يتنافران . والحديث عن العقل

---

[1]- عن الموقع الإلكتروني العلمي : www. Merveillescoraniques.net

لا بد من أن يكون في سياق الحكم والعكس بالعكس . ومن هنا ، فإنه لا غنى للسنوسي أن يتعرض للفكر المنطقي باعتباره حكما عقليا . وهذا الفكر وظيفته إنتاج التصورات والتصديقات . وهذه العلاقة بين الحكم والعقل تعبر عن مفهومٍ محوريٍّ يكثر السنوسي من استعماله ، ألا وهو النظر .

والنظر في معرفة الله هو الفيصل بين غض النظر عن البداهة الجاهزة من جهة ، والإقدام على إعمال العقل الذي يَستتبعُه حتما النشاطُ الذهني والجسدي ، والاستمرار في بذل الجهد ، من جهة أخرى . فهو ليس مجرد غريزة فطرية ، [1] بقدر ما هو موقف وقرار . وإعمال العقل ليس سوى" وضْعٍ معلوم أو ترتيب معلومين فصاعدا على وجه يُتوصَّل به إلى المطلوب " . [2]

إن السنوسي إذا كان يتميز في ضبط تعريفاته ، بمنهجية دقيقة وشاملة ، فذلك لأنه كما رأينا ، يقيمها على مبدأ إرجاع المفاهيم إلى سياقها . ومع هذا التميّز ، فإن هناك ما يوحي بأنه لا يرضى باسم شمولية مذهبه ، ألا يجد موقعه ضمن التصنيف الكلاسيكية للعقل لدى من سَبَقَه من المفكرين . فبالرجوع مثلا ، إلى تصنيف "الغزالي" للعقل ، نلاحظ ، أن موقع العقل عند السنوسي ، يتناسب مع العقل بالمعنى الثاني ؛ وهذا العقل يقول عنه الغزالي هو " الأصل كأنه مضمن في تلك الغريزة بالفطرة ، ولكن تظهر في الوجود إذا جرى سبب يخرجها إلى الوجود حتى كأن هذه العلوم ليست بشيء وارد عليها من خارج وكأنها كانت مستكنة فيها، فظهرت " . [3]

ولا تفوتنا الإشارة إلى أن السنوسي عندما يشرع في الكلام عن عقيدة التوحيد ، فإنه يبدأ بالعلم ويشفعه بالحكم العقلي الذي يربطه بمفاهيم ثلاثة هي الواجب والمستحيل والجائز . يقول : " اعلم أن الحكم العقلي ينحصر في ثلاثة أقسام : الوجوب ، والاستحالة ، والجواز " وظاهرٌ أن هذا الكلام دعوة إلى تعلم علم المنطق. مما يعني أن مفهوم العقل عند السنوسي ، لا يفارق دائرة المنطقيات .

ويركز السنوسي فيما يتعلق بدور العقل ، على معرفة الله ، وعلاقتها بهاته الأقسام الثلاثية وذلك خشية أن يكتفي بعض العلماء بمجرد القول بأن العقل فطري ولا علاقة له بالنشاط

---

[1]- العقل يؤخذ في علم الكلام ، بمعنى المعلومات العقلية الضرورية ، أي البنية بحد ذاتها ، وإن شئنا ، فلنقل : إنه "المعلومات الأولية " . فيكون العمل بهذه المعلومات هو النظر أو الاستدلال .

[2]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 4 .

[3]- الغزالي ، الإحياء ، ج . 1 ، الباب السابع في العقل وشرفه وحقيقته وأقسامه ، ص ، (82-88) .

المعرفي . يقول مستشهدا بتفسير المحاسبي للعقل: "بأنه غريزة يتأتّى بها إدراك المعقولات " ، فإدراك تلك الثلاثة ، أي الواجب والمستحيل والجائز لازم لهذه الغريزة ، وإلاّ لم يتأتّ بها إدراك المعقولات . [1] ويذكر أن "الجويني" قال هو وجماعة : إن معرفة أقسام الحكم العقلي الثلاثة هي نفس العقل ، فمن لم يعرف معانيها ، فليس بعاقل . [2]

وإذا كان لا بد من أن نجمع المرادفات التي استعملها السنوسي في مفهوم العقل ، فإننا نجمعها كما يلي بدون تفضيل الواحد منها عن الآخر ، وهي : الفكر ، والذهن، والبصيرة ، والمعرفة ، والحكم العقلي ، فضلا عن النظر . وله في معنى القلب كلام .

ثانيا : بين العقل والقلب

إن القلب لا يرادف العقل والنظر والعلم ، فقط ، وليس محل المعرفة والإيمان فحسب، إنه بالإضافة إلى ذلك ، مقر السكينة والاطمئنان وتلقي المواهب الإلهية . وهذه المميزات التي أفردها السنوسي للقلب ، لم يحصرها في كتاب واحد أو فصول معينة ؛ إنها منتشرة في كثير من مؤلفاته ، وفي سياقات مختلفة . ولقد اكتفينا باستقاء بعض النماذج التي تناسب المقام . ومن ذلك قوله في سياقٍ ، يصف القلبَ المريض بكونه يعيش على التقليد واللامبالاة لا على العلم والمعرفة والدراية الواعية : إنه (من القائلين في القبر عند مساءلة الملكين : " لا أدري سمعت الناس يقولون شيئا فقلته ") . [3] ويصف أيضا ، كيف أنالقلب يغمره العلم بِتنْزيهِ المولى جل وعلا ، ورسله عليهم الصلاة والسلام ، عن كل نقص وخلل وفساد " ؛ [4] وكيف أن القلب يتقدم لنا ، كساحة تنْزل فيها معرفة عقائد الإيمان ، في قوله : " لقد ألهم مولانا سبحانه ، بفضله وعظيم جوده ، في هذا الزمان الكثيرِ المشكلات، نطيقُ شكره من معرفةِ عقائدِ الإيمان ؛ وأنزلها جلّ وعزّ في صميم القلب بما نحتاجُ إليه من قواطع البرهان " . [5]

---

[1]- السنوسي ، شرح العقيدة الوسطى ، ص ، 52 .

[2]- السنوسي ، العقيدة الصغرى وشرحها ، ص ، 115 .

[3]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 32 .

[4]- السنوسي ، شرح المقدمات ، ص ، 146 .

[5]- السنوسي ، شرح العقيدة الصغرى ، ص ، 105 .

وفي سياق الكلام عن رؤيته تعالى ، وكيف ينشئ تعالى العلم في القلب ، يقول : "والإدراكُ معنىً وعرَضٌ يخلقه الله تعالى في المدرك منا ؛ وهو أنواع : فالنوع الذي يخلقه الله تعالى في العين يسمى :إبصاراً ؛ والنوع الذي يخلقه الله تعالى في القلب يسمى :علماً " .[1]

وفيما يتعلق بكون القلب محلا للمعرفة ، يستأنس بقول القاضي " الباقلاني " في "أن المعرفة محلها القلب ، وسببها العادي . وهو النظر . عقلي أيضا ، والنطق باللسان لا أثر له فيهما، [...] والمقصود حصول العقائد في القلب بأدلتها المنتِجة لهَا عقلا ، قدر أن يعبر عن ذلك من حصلت له أم لا ".[2] وأليس لنا أن نسيء الظن بإيمان أحدٍ من المسلمين عاميّا كان أو غيره ، إذ المعرفة محلها القلب".[3] وفي رواية أنه ، " إذا استوى الناس في المعارف ، فلا فضل لبعضهم على بعض إلاّ بتوالي العرفان واستمراره ، إذ متى غابت عن القلب غابت الأحوال الناشئة عن المعارف ففسد القلب بذلك " .[4]

وفيما يتعلق بكون الإيمان محلُّه القلب[5] ، وأنه لا نقول : الإيمان محله العقل ، يقول:ولعل كلمة الشهادة "لاخْتصارها ، مع اشتمالها على ما ذكرناه ، جعلها الشرع ترجمة على ما في القلب من الإسلام ، ولم يقبَل من أحد الإيمان إلا بها " .[6]

وينتقل السنوسي بعيدا عندما يذهب إلى أن القلب هو مقر السكينة التي تقف سدا مانعا ضد الوساوس والارتياب وذلك في قوله:وقد "يُستدَل بوجوه أخرُ تأكيدا على إلزام الحجة على المعاند والمجادل ، وذلك لاطمئنان القلب ، ومبالغةً لدفع الوسواس وخطرات الريب " .[7]

وفي مجال الروحانيات ، يقول : إن حصول العلم بعقائد الإيمان ، يؤهل صاحبه لتلقي المواهب الإلهية وإدراك " مقام "سرٍّ هذه الكلمة المشرفة ، وما انطوى تحتها من المحاسن ، حتى يتشعشع القلبُ عند ذكرها ، بأنوار اليقين ، ويتموّجَ فيه أضواء الإيمان ، حتى تنبسط على الظاهر ، وتنتشر إلى عليّين ، وينفتق لك كنْز هذه الكلمة العظيمة عن يواقيت فراديس

1- السنوسي ، شرح العقيدة الوسطى ، ص ، (227) .
2- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 40 .
3- السنوسي ، شرح العقيدة الوسطى ، ص ، 170 .
4- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 48 .
5- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 32 .
6- السنوسي ، العقيدة الصغرى وشرحها ، رقم[55] ، ص ، 99 .
7- السنوسي ، شرح العقيدة الوسطى ، ص ، 275 .

الجنان " . [1] وكل هذا "ليتهيأ القلب للتجلي بالنور الزكي اللامع من معرفة العلي ذي الجلال ". [2]

والحقيقة أن القلب خلقه الله تعالى ليجمع بين وظيفة العقل النظرية والدخول في حلقة الروحانيات ومن ذلك ، أننا وفي سياق شرح الدليل الجُمْلي لمن لا يقدر على النظر ، نلاحظ كيف يجتمع العلم والطمأنينة معا في القلب . يقول السنوسي : إن المراد بالدليل الذي تجب معرفته على جميع المكلفين الدليل الجُمْلي ، فهو : الذي يحَصِّل في الجملة للمكلف ، العلمَ والطمأنينةَ بعقائد الإيمان ، بحيث لا يقول قلبُه فيها : (لا أدري ، سمعت الناس يقولون شيئا فقلته) ، ولا يُشْتَرَطُ معرفةُ النظر على طريق المتكلمين من تحرير الأدلة ، وترتيبها ، ودفع الشبه الواردة عليها ؛ ولا القُدْرَةُ على التعبير عمّا حصل في القلب من الدليل الجملي الذي حصلت به الطمأنينة " . [3]

ويقول أيضا : إن "كلَّ عقيدة من عقائد الإيمان لمن عرفها ، هي سيفٌ صارمٌ يُقطَع به ظهرُ إبليس وأعوانَه ، ويَقذِفُ في القلب نوراً ساطعاً يكشف عنه ظُلماتِ الأوهام ، ويغسل منها أدرانَهُ ؛ فجعل الشرعُ ذكرَ هذه الكلمة الخفيفة المشرفة جامعاً لسيوف العقائد كلّها، محصِّلةً لأنوار المعارف بأجمعها " . [4]

وفي سياق معرفة الله ، يتحدث السنوسي عن القلب (الجامع بين العقل النظري وممارسة الذكر)، ويشير إلى نشاطه ، ويصفه كأنه ذات طابع معقّد يتعايش فيه ما هو " معرفي " وما هو نفسي ، وما هو روحي .ومما يستخرج من طابعه المعقّد ، أن القلب ينطوي على أبعاد متعددة ، وكأن له . على سبيل الاستنتاج . وظائف تتقدم على أربع مراحل : أولا ، يَطلب معرفة الأقسام الثلاثة ، (الواجب والمستحيل والجائز) ، وثانيا ، يداوم عليها بالتكرار ، وثالثا ، يتولى تخزين نشاط المرحلتين السابقتين ، وذلك حتى يُيَسِّر للفكر استحضار معاني هاته الأقسام ، وأخيرا ينعم بالاطمئنان والسكينة . ويبدو القلب بهذا ، أوسع من العقل . يقول السنوسي : " واعلم

---

[1]- السنوسي ، العقيدة الصغرى وشرحها ، ص ، (187-188) .

[2]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 235 .

[3]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 121 .

[4]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 217 .

أنّ معرفةَ هذه الأقسام الثلاثة وتكريرَها ، تأْنيسٌ للقلب بأمثلتها حتّى[1] لا يحتاج الفِكرُ في استحضار معانيها إلى كلفةٍ أصلاً ، ممّا هو ضروري على كل عاقل يريد أن يفوزَ بمعرفة الله تعالى ، ورسله عليهم الصلاة والسلام " .[2] ولا شك في أن تفكيك هذا القول إلى مقاطع مع ترتيبها المنطقية ، يكشف لنا عن تسلسلها التدرجي الآتي :

أولا ، العقل يضمن معرفة الواجب العقلي ، والمستحيل العقلي ، والجائز العقلي ؛

ثانيا ، القلب يتولى تخزين هاته المعرفة ؛

ثالثا ، القلب يساعد العقل على تيسير مهمته ؛

رابعا ، تأنيس القلب بما يضمنه العقل ، وفوزه بالعلم اليقيني .

وعلى ضوء هذه الخصائص المعرفية والنفسية للقلب واطمئنانه بإدراك اليقين ، يمكننا القول بأن العقل أكثر تجريدا من القلب ، والقلب أكثر روحانية من العقل ؛ فواجب المسلم عند السنوسي هو تغلغل عقيدة التوحيد في نفسه وامتزاجها بلحمه ودمه .[3]

ولنا بعد كل هذا ، أن نتساءل ، هل يجوز لنا أن نتحدث في شأن معرفة الله ، أن القضية الإبستيمولوجية عند السنوسي ذات نفحة " عقلانية " أم روحانية ؟ فإن اعتمدنا على القول بأن هاته المعرفة تقوم بدءا على النظر ، والنظر هو العقل (المنطقي) ، فإننا بدون أدنى تردد ، نصنف الرجل في زمرة أهل العقل ؛ وإن اعتمدنا على أن القلب محل الإيمان ومقر الطمأنينة أي تجتمع فيه الأبعاد الثلاثة المعرفية والنفسية والروحية ، فإننا نميل إلى القول بأن " العقلانية " تشملها الروحانية . ومعروف لدى السنوسي أن علم التوحيد مرحلتان الأولى نظرية والثانية عملية ؛ الأولى يغلب فيها العقل ، والثانية هي انتقال إلى الذوق والكشفِ مستأنسةً بالعقل . فلا معنى للروحانيات في هذا السياق ، دون رصيد عقلي إذ كيف يعبد العبد ربه وهو لا يعرفه.

ولهذا ، لا داعي لنا إلى الحرج ، عندما يؤكد السنوسي في مذهبه الأشعري ، أن استخدام العقل في علم التوحيد ، يأتي قبل السمعيات . كيف وقد أفصح كما رأينا ، عن منهجيته في تناول عقود التوحيد ، حيث أخبرنا أنها على ثلاثة أقسام ، نقتصر على ذكر اثنين منها هما الأول والثاني .

---

[1]- أي بشروحه وتوضيحاتها .

[2]- السنوسي ، العقيدة الصغرى وشرحها ، ص ، 115 .

[3]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 219 .

أما الأول فهو " ما لا يصح الاستدلال عليه إلا بالدليل العقلي وهو كل ما يتوقف ثبوت المعجزة عليه ، وذلك كوجوده تعالى وقدمه وبقائه وعلمه وقدرته وإرادته وحياته ، إذ لو استُدل بالسمع على هذه الأمور للزم الدور . " [1] ومن الأمثلة المختصرة التي يذكرها ، عقد الوحدانية ، يجزم فيها أنه يَصِحُّ إِثْبَاتُ [illegible] وَهُوَ رَأْيِي ، لأَنَّ [illegible] تَحَقَّقُ بِدُونِهَا ، وَلاَ أَثَرَ لِلدَّلِيلِ السَّمْعِيِّ فِي ثُبُوتِ [illegible] مَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ " . [2] وفي شرح انتهاجه لهذه المنهجية ، يصرح بأنه " يجب أن يكون ثبوت الوحدانية كذلك متقدما على دليل السمع ، بحيث لا يثبت الاستدلال بدليل سمعي إلا بعد معرفة الوحدانية ضرورةَ : أن [يكون] الاستدلال بالدليل السمعي متأخرا عن الصدق الموقوف على ثبوت الوحدانية وَقْفَ مَعِيّةٍ ، فلو استُدل على ثبوت الوحدانية بدليل سمعي ، لكانت الوحدانية متوقفة على الدليل متأخرة عنه ، ضرورة تأخر معرفة المدلول على معرفة دليله ، لكنه هو أيضا ، متوقف عليها متأخر ضرورةَ تأخره عن دليله الذي لا يحصل إلا مع معرفة الوحدانية ، وهو الصدق لما سلمه المعترض من توقفه عليها وقف معيّة ؛ فقد لزم من الاستدلال على الوحدانية بدليل السمعي الدور المستحيل ، وهو دور التقدم ضرورة ، وإن سلم له دور المعية فيما ذكر " . [3]

وفي شرح العقيدة " صغرى الصغرى " ، وهي عقيدة موجهة للشيوخ من العوام، يبرر استعمال الدليل العقلي في عقد الوحدانية ، بقوله "لا بدّ فيها من الدليل العقلي، نظراً إلى توقف دلالة المعجزة على صحة وجود المعجزة ، المتوقف على الوحدانية ، لأن المعجزة فعل ، والفعل يستحيل وجودُه على تقدير الاثنينيّة في الألوهية ، والمتوقف على المتوقف على شيء ، متوقف على ذلك الشيء " . [4]

وفي القسم الثاني من عقود التوحيد ، وهو ما لا يصح الاستلال عليه إلا بالسمع، وهو كل ما يرجع إلى وقوع جائز كالبعث ، والثواب والعقاب ، والجنة والنار ، ورؤيته تعالى ، وغير ذلك مما لا يحصى كثرة ، " لأن غاية ملديرك العقل وحده من هذه الأمور جوازُها . أما وقوعها ، فلا طريقة له إلا بالسمع " . وهذا يعني أنه يستعمل كلا من العقل والسمع في مكانه المناسب .هذا

---

[1]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، (173-174) .

[2]- السنوسي ، متن العقيدة الكبرى ، ص ، 173 .

[3]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 179 .

[4]- السنوسي ، شرح العقيدة صغرى الصغرى ، ص ، 24 .

كله قدمناه فيما يتعلق بالعقل والسمع ؛ ولكن ماذا لو أدخلنا القلب في مكان العقل ، واستحضرنا النشاطات المعقدة التي يقوم بها هذا القلب ، القصد منها إدراك اليقين والدخول في الكشف الرباني ؟

فلو رجعنا إلى العلاقة بين العقل والقلب ، أي العلاقة بين ما هو تجريدي وما هو روحاني ، فهل يجوز لنا أن نتحدث في شأن معرفة الله ، أن القضية الإبستيمولوجية عند السنوسي ذات نفحة " عقلانية " أم روحانية ، وذلك على أساس شرف البداية ، وحسن النهاية ؟

إذا كان لا بد من الجواب عن هذا السؤال ، فإننا اعتمادا على المعطيات الثرية التي توفرت لنا حول طبيعة العلاقة بين العقل والقلب ، نغامر بالقول بأن المعضلة المعرفية عند الرجل لا هي " عقلانية " صرفة ، ولا هي روحانية صرفة ، وإن كانت العقلانية تبرز أكثر ، لأنها تأخذ نصيبها في المرحلتين اللتين يمر عليهما علم التوحيد . ولكن إذا كان الثابت عندنا ، هو أن القلب أشمل من العقل ، من حيث إن القلب يستوعبه ، ليستأنس به في خوض التجربة الذوقية ، وليَقِيَ نفسه من خطر الانزلاقات، وأن حضور العقل يتكرر في مرحلتي علم التوحيد ، فإننا نرجح أن السنوسي في معرفة الله تعالى ، يأخذ بمقاربة ، يمكن لنا أن نسميها بـ " العقلانية الشمولية " . وهي عقلانية يبررها تطلع الذاكر (أي المتصوف) إلى الرصيد العقدي العقلي . ونقصد بهذه المقاربة ، تكامل العقل والقلب . فإذا كان العقل عبارة عن مبادئ جاهزة وحسابات نظرية واستنتاجات جافة ، فإن القلب المفطور على الحيوية والنشاط ، يجعل من العقل أداة للوصول إلى العلم اليقيني في معناه الشامل . ولهذا ، فإن العقل الشامل الذي يتسم به فكر السنوسي ، لا يشبه عقل " أرسطو " ، ولا عقل " ابن رشد " ، ولا عقل " ديكارت " . كيف يشبه هذا النوع من العقل ، وقد انتهى "أرسطو" مثلا ، في بحثه عن وجود الله وطبيعته ، إلى أنه تعالى مجرد إله صوري يسميه " السبب الأول " الذي لا سبب قبله ؟ وكيف يتخذه نموذجا ، وقد جعله "ابن رشد"منْزوع الروحانيات ؟ وأخيرا ، كيف يسايره أيضا ، وقد رفعه " ديكارت " الفيلسوف الفرنسي الذي جاء بعد السنوسي ، إلى قمة المعرفة الشاملة ، والعصمة الكاملة ، وجعله عدوا لكل لامعقول ؟

إن العقل عند كثير من المسلمين ، وخاصة منهم الأشاعرة ، يستخدمونه ليس فقط لإدراك موضوعات مجالِه ، وإنما للخوض أيضا ، فيما يقال إنه فضاء اللامعقولات كالمعجزات ، والكرامات والخرافات ، وما يتعلق بالإلهيات ، وغيرها من الأمور الماورائية .

ثالثا : معرفة الله بالعقل لا بالبداهة

إذا كانت معرفة الله تعالى لا تحصل بالتقليد ، ولا بالحواس ، فإنها أيضا ، ليست بالأمر البديهي ؛ وذلك لأن الله تعالى ليس شيئا من الأشياء حتى ندركه بجوارحنا ؛ ولا يمكن إدراكه بلمحة عين ولا همسة أذن ولا لمسة يد ... فإذا كانت الحواس تختص بالمحسوسات ، ولا تدرك غيرَها ، فإنه من العبث أن نسعى إلى إدراك الله ومعرفته من خلال الحواس ، وذلك لأنه تعالى من جنس المعقولات ، وأن المعرفة الحسية ، لا تفارق الأحكام الذاتية البحتة ، ولا تسلم من الأخطاء

وإذا نحن حاولنا الوصول إليه تعالى بهذه الحواس ، فلا شك في أننا سنسقط في فلسفة التجسيم أو فلسفة الدهريين . لقد كان الخطأ الكبير الذي وقع فيه المجسمون ، هو تشييء الله تعالى ، والخطأ الأكبر الذي اقترفه الدهريون كان "اعتمادَهم على الحس في الإقرار بعدم وجود الله . وكان طبيعيا أن ينفوا حدوث العالم ، وأن ينفوا وجود صانع له . وذلك لقولهم إن كل موجود لا بد من أن يكون ماديا أو ملابسا للمادة " .[1] فكان لا بد من شجب هذه المنهجية الفاسدة والمضللة للاقتراب إلى حقيقة الألوهية .

إن الأمر في مجال معرفة الله تعالى لا يتعلق أيضا ، بالإدراك البديهي المباشر ، كما هو معروف في مجال الرياضيات حيث تَفرض علينا البداهة سلطتَها بسبب وضوحها . إن الصبي الذي يولد في البيت الإسلامي والذي على الرغم مما يُهمَس له عادة بكلمة التوحيد في أذنه ، إلا أنه لا يفهم الكلمة إن كان يسمع ، ولا يدركها بالفطرة ، مهما كان نضجه أو سنه . إن معرفة الله تعالى ليست مغروسة بالغريزة ، بحيث يجدها المرء بمجرد الولادة ، واضحة وجاهزة .

ولهذا ، فمن الضروري أن يطرح المكلف شرعا المنهج الحسي على جانب ، عندما يوجه طموحه إلى معرفة الله ، وأن يدرك بأن الإيمان بعقيدة التوحيد ، لا تقع في مجال الحس .

وإذا كانت معرفته تعالى ليست بالأمر البديهي ، ولا بالتقليد ولا بالحواس ، فلا سبيل لإثباتها إلا بالنظر العقلي .

III- أقسام الحكم العقلي وفائدتها

وفي هذا المجال ، يقرر السنوسي أن النظر في العقيدة يحتاج إلى حكم العقل وهو أحد أنواع

---

[1]- د. فيصل بدير عون ، علم الكلام ومدارسه ، ص ، 371 .

الأحكام ؛ وأن الحكم العقلي ثلاثة أقسام . فما هي هاته الأنواع ؟ وما هي هاته الأقسام ؟ ولماذا تمنَح الأهمية المركزية للحكم العقلي ؟ وهل هو معصوم ، لا يتعرض للأخطاء ؟

للإجابة عن هاته التساؤلات ، لا بد من التطرق لأنواع الحكم وهي الحكم العادي ، والحكم الشرعي ، والحكم العقلي ، مع الوقوف بشيء من التركيز على أقسام الحكم العقلي الثلاثة وهي الواجب ، والمستحيل ، والجائز .

الحكم هو تصديق لتصور ، والتصديق هوإثبات أمر أو نفيُه . أما الحكم العقلي فهو " إثبات أمر لأمر أو نفيُه عنه ،من غير توقف على تكرُّر ، ولا وضع واضع " . ومن خلال هذا التعريف ، نستنتج أن الحكم أنواع ثلاثة : الحكم العادي ، والحكم الشرعي ، والحكم العقلي . وهذا يعني أن الحكم في عمليتي الإثبات والنفي يستند إلى العادة بواسطة التكرّر ، وإلى الشرع بواسطة نصب الشارع لأمارة ، وإلى العقل دون اعتماد على عادة أو وضع واضع .

أولا : الحكم العادي

يعرّف السنوسي الحكم العادي ، بأنه إثبات الربط بين أمر وأمر . وجوداً وعدماً . بواسطة التكرر مع صحة التخلف ، وعدم تأثير أحدهما في الآخر البتة " . والمعنى المقصود بهذا الربط ، العلاقة بين أمرين في الإثبات والنفي ، كالقول بأن النار محرِقة (في الإثبات) ، وبأن الشمس ليس شعاعها باردا (في النفس) . وهاته العلاقة بين النار والحرق قابلة للتخلف من حيث إن النار تحضر ويغيب الحرق أو يحضر الحرق دون حضور النار ؛ وكذا بين الشمس ونفي كون شعاعها باردا من حيث إن الشمس تغيب ويحضر شعاع حار أو بارد ، أو تحضر الشمس ويحضر شعاع بارد أو حار .

والحكم العادي فعلي وقولي ، ومثال الفعلي ، تناول الثوم يخفف من الضغط الدموي ؛ تناول خليط القهوة واللبن ليس بسريع الانهضام ؛ ومثال القولي ، كسر الكلمة بعد سوى ، وإلحاق (بادئ ذي ...) بـ(بدءٍ) . والحكم العادي ضروري ونظري ، والضروري هو ما يدرَك ثبوته أو نفيه بلا تأمل ، كالليل مظلم ؛ والنظري : الذي يحتاج إلى تأمل ، كالحكم العادي النظري : تناول الثوم يخفف من الضغط الدموي ؛ وأكثر أحكام أهل الطب عادية نظرية .

ويؤكد على أن الربط الحاصل في الحكم العادي ، ليس ربط لزوم عقلي ومحتوم بالضرورة ، ولا ربط تأثيرٍ مطلق بحيث يؤثر أحدهما في الآخر ، وإنما هو مجرد ربطِ اقترانٍ . والقول بالاقتران يعني

أن التخلف بين الأمرين وارد ؛ والقول بحتمية ربط اللزوم وبصحة التأثير بينهما ، لَقول خاطئ سببُه جهل صاحبه بالأحكام العادية ، وبأحكام ما يجب لله تعالى ، وما يستحيل ، وما يجوز في حقه . وبهذا السبب ، أنكر بعض المتوهمين " البعث ، وإحياء الموتى من القبر ، والخلود في النار مع استمرار الحياة، لأن ذلك كله عندهم ، على خلاف العادة المستمرة في الشاهد " .[1] وعدم الأخذ بعين الاعتبار حقيقةَ هذين الربطين من مفهوم الحكم العادي ، قد يخل بمعرفته .

وأنواع الحكم العادي يصنفها السنوسي في أربعة أقسام :

القسم الأول : ربط وجود بوجود ، كربط وجود الشبع بوجود الأكل ؛

القسم الثاني : وربط عدم بعدم ، كربط عدم الشبع بعدم الأكل ؛

القسم الثالث : وربط وجود بعدم ، كربط وجود الجوع بعدم الأكل ؛

القسم الرابع : وربط عدم بوجود ، كربط عدم الجوع بوجود الأكل . وينتقد السنوسي هذا القسم الرابع لكونه يعبر عن لاوجود الأثر (أي الجوع) بوجود السبب وهو الأكل .[2]

ثانيا : الحكم الشرعي

ويعرّف السنوسي الحكم الشرعي بالحكم الذي يستند إلى الشرع ، بحيث لا يمكن أن يعلَم إلا منه أوّلاً ؛ فهو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالطلب أو الإباحة أو الوضع لهما " .

والخطاب كحكم شرعي ، ينطبق أيضا ، على خطاب الرسل باسم التكاليف ، لأنهم مبلّغون عن الله تعالى ، معصومون في تبليغهم من الكذب عمداً أو سهواً .

والمقصود بالتعلق أربعة أشياء : الأول خطابه تعالى المتعلق بذاته العلية ، نحو﴿لا إله إلا الله﴾[3]؛ الثاني الخطاب المتعلق بفعله ، نحو﴿الله خالق كل شيء﴾؛[4] الثالث الخطاب المتعلق بالجمادات ، نحو﴿يوم نُسيرّ الجبال﴾؛[5] الرابع الخطاب المتعلق بذوات المكلفين ، نحو﴿ولقد خلقناكم ثم صورناكم﴾[6] .

1- السنوسي ، شرح المقدمات ، ص ، 37 .

2- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 30 .

3 - محمد ، 19 .

4 - الرعد ، 16 .

5 - الكهف ، 47 .

6 - الأعراف ، 11 .

والمقصود بأفعال المكلفين هو ما يصدر عنهم ليشمل القول والنية . وخطابه تعالى لهم يكون بالطلب أو الإباحة أو الوضع لهما .

والطلب أربعة أقسام : الإيجاب ، والندب ، والتحريم ، والكراهة . الخطاب بالإيجاب يكون بصورة جازمة ، كالقواعد الخمس ؛ ويكون بالندب وذلك بصورة غير جازمة ، كصلاة الفجر ونحوها ؛ وبالتحريم أي الكف عن الفعل بصورة جازمة ، كالشرك والزنا ونحوهما ؛ وبالكراهية أي الكف عن الفعل بصورة غير جازمة ، كقراءة القرآن في الركوع ، والسجود .

أما الإباحةفهي إذْنُ الشروع في الفعل والترك معا ، من غير ترجيح لأحدهما على الآخر ، كالنكاح والبيع مثلا .

وأما الوضع ، فالمراد به ، هو الأمر الذي ينصب له الشارع أمارة (أي إشارة) على حكم من تلك الأحكام الخمسة أي الإباحة ، والأربعة الداخلة في الطلب ، سواء كان ذلك المنصوب أمارة من أفعال المكلفين ، كنصب السرقة سببًا للقطع ؛ أو ليس من أفعالهم ، كنصب زوال الشمس سببًا لإيجاب صلاة الظهر مثلا . "ويقصَد بلفظ (أمارة) أن أحكام الله تعالى ، ليست تابعة للأسباب، والشروط ، والموانع ، بل هذه الأمور أمارة على أحكام ، نَعرِفها نحن منها ، لخفائها علينا " .[1]

ويفهم من هذا كله ، أن السنوسي يؤكد على حرية الله تعالى المطلقة ، فلا سبب ولا شرط ولا مانع يقف أمام إرادته المطلقة ، لأن هاته الثلاثة تختلف تماما عن الأمارة. ولتوضيح معنى الأمارة أو العلامة ، وإثبات تميزها عن غيرها من القيود ، يبادر بشرح السبب والشرط والمانع ، في قوله :

السبب ما يترتب من وجوده الوجود ، ومن عدمه العدم لذاته ، كزوال الشمس لوجود الظهر مثلا .[2]

والشرط ما يترتب عن عدمه العدم ، ولا يترتب عن وجوده ، وجود ولا عدم لذاته ، كتمام الحول لوجوب الزكاة .

1- السنوسي ، شرح المقدمات ، ص ، 20 .

2- فإذا كان السبب يلزم طرده وعكسه ، فإن الدليل (على الحكم) أي الشرعي ، الذي يخرج من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس ، يَلزم طرده أي يلزم من وجوده الوجود ، ولا يلزم عكسه أي لا يلزم من عدمه العدم .

والمانع ما يترتب عن وجوده العدم ، ولا يترتب عن عدمه وجودٌ ولا عدمٌ لذاته ، كالحيض لوجوب الصلاة .

وفي شرحه لهاته القيود ، يتبين بأنها حقيقةً ، عوامل لا دخل لها في مشيئته تعالى ، إضافة إلى أنه يوضح أن السبب في التصور الفلسفي ، الذي يخلع عليه الفلاسفة الطابع الأبدي والتحرك الآلي بينه وبين أثره ، ليس بهذه الصورة الجامدة والمطلقة التي يستعد الحكم الشرعي لتقبُّلها ؛ وذلك لأن السبب في مذهب السنوسي ، يرتبط بقيدي الشرط والمانع ارتباطا معقدا ، فضلا عن أنه يتعلق بحرية الله تعالى وإرادته .

ويُفيض السنوسي في توضيح هاته الشبكة من الارتباطات ، مُلخَّصُها :

أن **الشرط** علامة وهو ينقسم إلى ثلاثة أقسام : **عقلي** (كالحياة للإدراك إذ أن عدم الحياة يترتب عنه عدم الإدراك ، ولكن لا يترتب وجود الإدراك ولا عدمه لوجود الحياة ، نظرا إلى احتمال ظهور آفات الإغماء أو السهو أو الجنون) ؛ **وعادي** (كالنطفة في الرحم للولادة ، فإنه يترتب من نفي النطفة في الرحم ، نفي الولادة ؛ ولا يترتب من وجود النطفة في الرحم ، ولادةٌ ولا عدمُها ، نظرا إلى ما يقضيه الله تعالى ؛ فقد يكوّن الله تعالىالولادة من النطفة ، وقد لا يكوّن

وشرعي كالطهارة لصحة الصلاة ، فإنه يترتب عن نفي الطهارة مع القدرة على تحصيلها ، عدم صحة الصلاة ؛ ولا يترتب عن حصول الطهارة ، صحة الصلاة ولا عدمُها ، وذلك نظرا إلى احتمال فساده ، بعد حصول الطهارة ؛) وإذا صحب الشرطَ وجودُ مانع ، ترتب عن ذلك عدم المشروط ، وقد يصحب وجودَه وجودُ السبب مع نفي المانع ، فيترتب على وجوده (أي الشرط) وجود المشروط . وفي هذه الحالة ، يكون وجود السبب مساويا للشرط أو أقوى منه .

والمانع ما يترتب على وجوده العدم ، ولا يترتب عن عدمه وجود ، ولا عدم لذاته ، كالحيض لوجوب الصلاة .

والمانع من الشيء على ضربين ، أحدهما أن يمنع منه لمنافاته لسببه [مانع السبب]؛ الثاني أن يمنع منه لمنافاته له في نفسه [أي مانع الحكم] ؛ يقع المنع للمنافاة بين المانع والسبب : كمنع وجوب زكاة العين مع وجوب الدَّين . وكذا لمنافاة له في نفسه : كالكفر بالنسبة إلى صحة الصلاة فإنه مانع من صحتها ، لا لمنافاته لسببها من دخول وقتها ، بل لمنافاته لها في نفسها إذ لا يمكن مع الكفر ، التقرب بها إلى المولى الكريم تبارك وتعالى .

كما أن عدم المانع ، هو الذي يتفق أن يصحبه وجودُ السبب والشرط ، وهنا ، يترتب من عدمه ، الوجودُ . إلا أن عدم المانع في ذاته ، ليس هو الذي اقتضى الوجود ، بل الذي اقتضاه ، هو اجتماع السبب مع الشرط عند عدم ذلك المانع ؛ وقد يصحب عدمُ المانع عدمَ السبب أو عدم الشرط ، فيلزم حينئذٍ العدم ، لكن ليس لذات عدم المانع بل لمصاحبة عدم السبب وعدم الشرط .

يعني أن الحكم الذي هو إثبات أمر أو نفيه ، يتنوع إلى ثلاثة أنواع ، وهي الثلاثة المذكورة ، لأن الثبوت أو النفي اللذين في الحكم الثاني ، إما أن يكتفي العقل في إدراكه من غير احتياج إلى تكرر واختيار، أو لا . فالأول الشرعي كقولنا في الإثبات: الصلوات الخمس واجبة ؛ وقولنا في النفي : صوم يوم عاشوراء ليس بواجب . والثاني العقلي ،[1] كقولنا في الإثبات : العشرة زوج ؛ وقولنا في النفي أيضًا : الضدان لا يجتمعان . والثالث العادي ، كقولنا في الإثبات : تناول الثوم يخفف من الضغط الدموي ؛ [2] ؛ وقولنا في النفي : تناول خليط القهوة واللبن ليس بسريع الانهضام .

ومن هنا ، فإن العلاقة الفلسفية بين السبب وأثره تبدو أمام هذه الروابط المتشابكة والحية ، ظاهرة باردة من حيث إنها لا تفارق حالتي الجمود والتحجر ، وبعيدة عن تصوير الحقيقة من حيث إنها تابعة لإرادة الله وقدرته .

ثالثا : الحكم العقلي

إن الحكم العقلي هو .كما رأينا -إثبات أمر أو نفيُه من غير توقف على تكرر ، ولا وضع واضع . [3] وفي تعليقه على هذا الحكم العقلي ، يبين السنوسي أولا، لماذا ارتبط هذا العقل بهذا الحكم مع الإشارة إلى أن العقل يبقى حاضرا في كل الأحكام ؛ ويشرح ثانيا ، مضمون التعريف . يقول : " إنما أضيف هذا الحكم إلى العقل ، وإن كانت الأحكام كلها لا تدرك إلا بالعقل ، لأن

---

[1] - المفروض أن يؤخر الحكم العقلي إلى ما بعد الحكم العادي .

[2] - جاء في طرة على هامش الصفحة الثانية من نسخة المكتبة العامة والمحفوظات بتطوان مايلي " والسكنجبين بالنون هو ما تركب من حلاوة وحموضة :الثلثان حلاوة والثلث حموضة فإن أريد من تركيبه إطفاء التلهب وتبريد الجوف من حرارته الحادثة فيه كمرة الصفراء وغيرها ، فتجعل الحلاوة من السكر وإلا فتجعل من العسل . ووقت الأول من الربيع إلى آخر المصيف . ووقت الثاني بعد ذلك ؛ ويشرب قبل الطعام وبعده بثلثيه من الماء البارد في الصيف ، والدافئ في الشتاء " .

[3]- السنوسي ، شرح المقدمات ، ص ، 45 .

مجرد العقل بدون فكرة أو معها ، كاف في إدراك هذا الحكم " . ويقول في شرحه لتعريف الحكم العقلي ، إن القول : (إثبات أمر) ، مثاله الواحد نصف اثنين ؛ والقول : (أو نفيه) ، مثاله الثلاثة ليست نصف الأربعة . وهذا القيد ، وهو إثبات أمر أو نفيه ، جنس للحد . وعندما نقول : (من غير توقف على تكرر)، فذلك لأن الحكم العقلي ليس نفس هذه الثلاثة المذكورة ؛ أي أن الحكم العقلي ليس الواجب العقلي ، زائد المستحيل العقلي ، زائد الجائز العقلي ، بحيث لا نقول إن الحكم العقلي هو نفسه الواجب والمستحيل والجائز . فلا تكون هذه الأجزاء الثلاثة أقساما له ، بحيث نقول إنه . تعريفا . هو مساو لهاته الأقسام ، لأن من شرط القسمة صدق اسم المقسوم على كل واحد من أقسامه ، ولا يصدق على الوجوب أو الاستحالة أو الجواز اسمُ الحكم فكل ما يحَكم به العقل لا يتعدى ، إما الجواز أو الوجوب أو المستحيل . وإنما يصدق عليها أنها محكوم بها ، أي أنها مجرد موازين ووحدات قياسية يستعملها العقل من أجل الحكم على أمر ما.

ووجه انحصار الحكم العقلي في هذه الثلاثة ، أن كل ما يحكم به العقل ، إما أن يقبل الثبوت والانتفاء جميعا ، أو يقبل الثبوت فقط ، أو يقبل الانتفاء فقط . فالأول هو الجائز ؛ والثاني هو الواجب ؛ والثالث هو المستحيل . فالحكم العقلي هو إثبات الواجب العقلي ، والمستحيل العقلي والجواز العقلي ، وأقسام متعلّقةِ ه . إنه إقرار يعبر به العقل عن إثبات أمر أو نفيه وهو في ذلك مستقل عن سلطة التكرر وعن سلطة الشرع .[1]

ومع ذلك ، فإن الله تعالى قادر على خلق النظر العقلي عند النظر والتأمل ، أو بمجرد إجرائه العادة ، أو بجعله في القلب ضروريا بلا تأمل ، ولا بعثِ رسلٍ .

يقول : " فقد أجرى الله تبارك وتعالى العادة ، بأن يخلق بعض أنواعه في القلب ضروريا بلا تأمل ، ويخلق بعض أنواعه عند النظر والتأمل . والعلوم الحادثة كلها ، وإن كانت حاصلة بمحض خلق الله ، فيصح أن يخلقها في القلوب ابتداءً بلا واسطةِ تجربةٍ ، ولا بعث رَسولٍ ، ولا نظر ولا فكرة ، فقد أجرى سبحانه بمحض اختياره ، العادة في خلقها على هذا التقسيم ."[2]

ويقول أيضا: "يتعيّن على كل مكلّف أن يعرف معنى الحكم العقلي ، وأقسامَه ومعانيها " ؛ ليعرف بذلك ، معنى وجوب ما يجب في حق الله تعالى ، ومعنى ما يستحيل وما يجوز في حقه

1- فالحكم العقلي إن هو أثبت أمرا أو نفاه ، فإنه يصنع ذلك دون اعتماد على قيدي التكرر والشرع .

2-السنوسي ، شرح العقيدة صغرى الصغرى ، ص ، 12 .

تعالى ؛ ويعرف بذلك ، ما تتعلق به الصفات من أقسام الحكم العقلي ، وما لا تتعلق به منها . وبِفهم ذلك ، يتأتّى له فهمُ البراهين ، وفهمُ لزوم المعارف لها ، وردُّ الشبه والجهالات التي صاحبتها .وبذلك ، يعْرف أيضا ، ما يجب في حق الرسل عليهم الصلاة والسلام ، وما يستحيل وما يجوز .[1]

ومما تأكد لنا ، أنّ البدء بالحديث عن الحُكمين الشرعي والعادي ، يساعد عند السنوسي ، على إظهار المعنى المميز للحكم العقلي . يتلخص هذا المعنى في مدركات ثلاثة هي الواجب العقلي ، والمستحيل العقلي ، والجائز العقلي . وهي مدركات يثبت بها كل مكلف أمرا ما ، أو ينفيه ، أو يجيز وجود أمر وعدمه . وفي عرضه لخصائص الحكم العقلي ، لا يفوته في ضربه للأمثلة أن يختار منها ، ما يخدم الطابع العقدي لخطابه ، مع حرصه دائما على تفادي مضاعفة الأمثلة لأغراض بيداغوجية .[2] فموضوع الجِرم يتردد في كل المدركات الضرورية الثلاثة ، مع تكييف حكمه مع السياق المناسب ، ويستخدم موضوع القدم في كل المدركات النظرية حسب سياقها، ما عدا المدرك النظري المتعلق بالجائز الذي اختار له كمثال ، تعذيب المطيع حيث يحكم العقل بجوازه ، نظرا إلى المطيع ، يمكن أن يقع عليه ثواب أو عقاب ، أو عَدَمُهما ، نظرا إلى أن الله هو صاحب المشيئة . وهذا يعني أن السنوسي يؤمن بأن للسياق لغته ، ووسائله التَّبْيِينِية ، وأغراضَه .

هذا ، وفي إطار عقيدة التوحيد ، يحصر الحكم العقلي في ثلاثة أقسام ، ويجعل كل قسم من هاته الأقسام ، نوعين .

ما هي هذه الأقسام ، وما نوعا كل قسم .

---

[1]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 12 واعلم أنّ معرفةَ هذه الأقسام الثلاثة وتكريرَها تأنيسٌ للقلب بأمثلتها، حتى لا يحتاج الفِكرُ في استحضار معانيها إلى كلفة أصلاً ، ممّا هو ضروري على كل عاقل يريد أن يفوزَ بمعرفة الله تعالى ، ورسله عليهم الصلاة والسلام ؛ بل قد قال إمامُ الحرمين" ، وجماعةٌ كما رأينا ، إن معرفة هذه الأقسام الثلاثة هي نفس العقل ، فمن لم يعرف معانيها ، فليس بعاقل " . (العقيدة الصغرى وشرحها ، ص ، 115) .

" ومن فسر " العقل " ، ك" المحاسبي " ، "بأنه غريزة يتأتّى بها إدراك المعقولات "، فإدراك تلك الثلاثة (فالواجب " ما لا يتصور في العقل عدمه "، كالتحيّز مثلاً ، للجواهر . والمستحيل" ما لا يتصوّر في العقل وجوده "، كعروّ الجرم مثلا ، عن الحركة والسكون . والجائز " ما يصح في العقل وجوده وعدمه " ، كموت الواحد منا اليوم أو غدا) لازم لهذه الغريزة ، وإلاّ لم يتأتّ بها إدراك المعقولات " . (السنوسي ، شرح العقيدة الوسطى ، 52) .

[2]- وهذا ، خشية التشويش على المتعلم .

يحصر السنوسي الحكم العقلي في ثلاثة أقسام هي . كما يستمر في تكرارها . الواجب والمستحيل والجائز ؛ ويجعل كل قسم من هاته الأقسام ، نوعين : الضروري والنظري .

1- الواجب

ليس المقصود به الواجب الشرعي ، ولا الواجب العادي ، كما رأينا ، وإنما هو الواجب العقلي . وفي تعريفه يقول : إنه " ما لا يتصور في العقل عدمه "يعني هذا أنه الأمرُ الذي يرفض العقل عدمَه ؛ ورفضه له ، قد يأتيه عن طريق الاضطرار أو يأتيه عن طريق النظر . ويوضح السنوسي هذه الفكرة في قوله : فما لا يتصور في العقل عدمه يتم إما ابتِداءً أي بلا احتياج إلى سَبق نظرٍ ، ويسمى : (الضروري)[1] كالتحيز للجِرم مثلا ، فإن العقل لا يُدرِك بالبداهة ، انفكاك الجِرم عن التحيز ، أي أخْذُه قَدرَ ذاته من الفراغ ؛ وإما بعد سبق النظر ، [2] ويسمى : (نظريا) كالقدم لمولانا جل وعز " [3] ، فإن العقل إنما يتصور وجوبه له تعالى ، بعد تفكير العقل ، وكذا بعد معرفته لما يترتَّبُ عن ثبوت الحدوث له عزّ وجلّ ، من الدّوْر أو التسلسل المستحيلين . وشكْل التفكير يكون مثلا ، على طريقة الاستدلال بالخُلْف في الصورة التالية :

لو كان تعالى حادثا ، [4] لافتقر إلى محدث ، ومن ثمة يتسلسل أو يدور ، وكلاهما مستحيل ، فحدوثه إذن ، مستحيل ، ومن هنا ، يكون القدم له جلّ وعزّ واجبا ، إذ لا واسطة بين حدي القِدم والحدوث . [5]

ويجمع السنوسي الواجبين الضروري والنظري في هذا المثال الذي استوفى كل مقاييس الطريقة البيداغوجية ، والذي نصوغه كما يلي :

الصورة الأولى الضرورية . وهي " الصغرى ". ، وتمثيلها: " الواحد نصف الاثنين"؛ **والصورة الثانية النظرية** ، تعبيرها:"ضِعْف الاِثنين نصف سدس الاِثني عشر" ؛ وفي مسار

---

[1]- أي يستغني عن التأمل أو التفكير .

[2]- أي لا يستغني عن التأمل العقلي .

[3]- السنوسي ، العقيدة الصغرى وشرحها ، ص ، 112 .

[4]- لو كان إدراك حدوث العالم بالضرورة ، لكان كل إنسان مؤمنا .

[5]- السنوسي ، شرح العقيدة الوسطى ، ص ، 53 . ويفهم من هذا أنه نوعان : الواجب بالضرورة يستغني عن التأمل أو التفكير ؛ والواجب بالنظر لا يستغني عن التأمل العقلي .

العملية الاستدلالية ، يجب البدء بالمقطع الأول وهو (نصف الا ثنين) وهو الضروري ، ثم يأتي المقطع الثالث وهو (سدس الاثني عشر) وهو الذي يحتاج إلى نظر ، وأخيرا يُتبَع المقطع الثاني (نصف) لاستخلاص أن نصف الاثنين هو نصف اختزال (سدس الاثني عشر) في اثنين . ويمكن تجسيد استحضار العقل لهذا المسار في المراحل التالية :

نصف الاثنين واحد ؛

وسدس الا ثني عشر بعد تقسيمه ، يساوي اثنين ؛

ونصف (المساوي لسدس الا ثني عشر) يساوي واحدا .

2 - المستحيل

ليس المستحيل هو المستحيل الشرعي ولا المستحيل العادي ، وإنما هو المستحيل العقلي . وفي تعريفه يقول السنوسي هو " ما لا يتصور في العقل وجوده " ، وكما أن الواجب قسمان ، ضروري ونظري ، فكذلك الحال بالنسبة للمستحيل .فمثالُ الأول :انفكاك الجِرم عن الحركة والسكون ، أي تجرُّدُه عنهما معا ، بحيث لا يوجد فيه واحد منهما ؛ فإن العقل . ابتداءً . لا يَتَصوّر ثبوتَ هذا المعنى للجرم.[1] ومثال الثاني :كونُ الذات العليَّة جِرماً ؛ فإن استحالة هذا المعنى عليه جل وعز ، إنما يُدركه العقل بعد أن يسبق له النظر فيما يترتّب عن ذلك من المستحيل ، وهو الجمع بين النقيضين ؛ وذلك أنه قد وجب لمولانا جلّ وعزّ ، القدمُ لئلا يلزَمَ الدَّوْرُ أو التسلسل لو كان تعالى حادثا ؛ فلو كان تعالى جرما ، لوجب له الحدوثُ لِما تقرر من وجوب الحدوث لكل جرم ؛ فيلزم إذن ، أن لو كان تعالى جرما ، أن يكون واجبَ القدم لألوهيته ، وواجبَ الحدوث لجِرْميَّته . وذلك جمع بين النقيضين لا محالة . وفي صياغته للمستحيل النظري ،[2] يقول :

" لو كان الله تعالى، جرما لوجب حدوثُه ، (وذلك لِما تقرر من وجوب حدوث الأجرام) ، لكنه تعالى ، يستحيل أن يكون حادثا ، (وذلك لما تقرر من وجوب قدمه تعالى)،

إذن ، إن الله تعالى ، يستحيل أن يكون جرما " .

1- : " للجمع بين وجود الشيء وعدمه "، أي اتصاف الشيء في آن واحد بالوجود ونقيضه . وهذا أمر محال .

2- السنوسي ، شرح العقيدة الصغرى ، ص ، 114 .

3- الجائز

ليس المقصود به ، الجائز العادي ولا الجائز الشرعي ؛ إنه " ما يصح في العقل وجوده وعدمه" وهو أيضا، إما ضرورةً ، و إما بعد سبق النظر . فمثال الأول: اتّصافُ الجرم بخصوص الحركة مثلا ، فإن العقل يدرك ابتداءً ، صحة وجودها للجرم ، وصحة عدمها له. ومثال الثاني : تعذيب المطيع الذي لم يعص الله قط طرفة عين ؛ فإن العقل إنما يحكم بجواز هذا التعذيب . في حقه . عقلا ، بعد أن ينظر في برهان الوحدانية له تعالى ، ويعرف أن الأفعال كلها مخلوقة لمولانا جلّ وعزّ ، لا أثر لكل ما سواه تعالى في أثر ما اَلبتة ؛ فيلزم من ذلك ، استواءُ الإيمان والكفر ، والطاعة والمعصية عقلا ، وأنّ كُلَّ واحدٍ من هذه ، يصلح أن يُجعلَ أَمارةً على ما جُعل الآخرُ أمارةً عليه . [1]

والظُّلم على مولانا جلّ وعزّ ، مستحيلٌ كيفما فعلَ أو حكَمَ ؛ إذ الظلم هو : " التصرف على خلاف الأمر" ومولانا جل وعز ، هو الآمرُ الناهي المبيحُ ، فلا أمرَ ولا نهيَ يتوجه عليه ممن سواه ، إذ كل ما سواه ، مِلْكٌ له جلّ وعلا ، لا يُبْدِئُ شيئاً ولا يُعيدُهُ ، ولا أثرَ له في شيء اَلْبَتةَ ؛ ولا شريك له تعالى في ملكه ، ولا يُسْأل عمّا يفعل . فصح إذن ، أن يدرك العقل . لكلٍّ من المؤمن والكافر والمطيع والعاصي . صِحَّةَ وجودِ الثّواب والعقاب ، أو عَدَمِهِما. [2]

واختصاصُ كلِّ واحد بما اختُصَّ به من ذلك إنّما هو بمحض اختياره تعالى، لا بسببٍ عقليٍّ اقْتضى ذلك ؛ لكنّ إدراكَ العقل لجواز هذا المعنى ، مَوْقوفٌ على تحقيق النظر الذي تم الحرص عليه .

ومن هنا ، يتبينّ لنا أن الجائز ينقسم أيضا ، إلى ضروري ونظري ، كما انقسم القسمان اللذان قبله .

ويتضح بعد هذا ، لأ الأقسام الثلاثة قد تفرعت إلى ستة أقسام ، من ضرب ثلاثةٍ في اثنين ، إذ كل قسم منها فيه قسمان .وإذا كان قد قيد الصحة بالعقل في حقّ الجائز ، في قوله : (ما يصح في العقل) لِ يَدخُلَ فيه نحوُ جواز العذاب في حق المطيع ؛ لأن

---

[1]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 114 . ومثال الجائز النظري ، " إثابة الله تعالى للمطيع جائزة لا واجبة ولا مستحيلة " ؛ و" كون البعث جائزا لا واجبا و لا مستحيلا " .

[2]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 114 .

العقلَ هو الحاكمُ بصحة وجود العذاب وعدمه في حقه ؛ بمعنى أنه لو وقع كل منهما ، لم يلزم من وقوعه نقصٌ في حقه تعالى ، ولا محالٌ ألبتّة أما الشرعُ ، فقد بَيّنَ أنّ اللّه تعالى قد اختار ، بمحض فضله ، للمؤمن المطيع ، أحَدَ الأمرين الجائزين في حقه تعالى ، وهو : الثواب والنعيم ؛ كما اختار بعَدْلِه للكافر ، الجائزَ الآخر ، وهو : النار والعذاب .

وفي الاستدلال بصحة أقسام الحكم العقلي الثلاثة ، وخاصة في جزئها النظري ، يستخدم السنوسي القياس الأرسطي في نوعيْه الحملي والشرطي[1] . ويعلل السنوسي الترتيب الذي قدم به هاته الأقسام ، بأنه بدأ بالواجب لشرف المُحقّ به ، وهو الله تعالى ، ولأنه يدعو إلى تصور نقيضه وهو المستحيل ، وكلاهما بسيط ؛ وأخَّر الجائز لاتصافه بالمركّب . وفي هذا الصدد ، يقول السنوسي :

" وإنما بدأنا بشرح الواجب لوجهين : أحدهما أنه أشرف ، إذ به يتصف مولانا جل وعز ؛ والثاني أنه إذا عُرف ، عُرف منه [كذلك] ، المستحيل والجائز في حقه تعالى .

وقدمنا المستحيل على الجائز ، لأنه أقرب إلى الواجب ، إذ هو مقابلُه ؛ وأيضا فالجائز شبه مركّبٍ ، لِما ثبت للواجب من الثبوت ، ولما ثبت للمستحيل من النفي ، والواجب والمستحيل شبه بسيطين ، إذ لم يثبت لكل واحد منهما إلاّ أحد أمرين ، ولا شك أن مرتبة البسيط أحق أن تكون قبل المركب " .[2]

ويلخص هذه الأقسام التي ينحصر فيها الحكم العقلي بقوله :

إن كل ما يحكم به العقل إن كان يقبل الثبوت والانتفاء معا ، فهو الجواز ؛ وإن كان لا يقبل الأمرين معا ، فإن كان يقبل الثبوت فقط دون الانتفاء ، فهو الوجوب ؛ وإن كان يقبل الانتفاء فقط دون الثبوت ، فهو الاستحالة .

---

[1]- كبراه قضية شرطية أي مركبة من قضيتين أولاهما تسمى مقدما وهو يشير إلى الشرط ، والأخرى تسمى تاليا وهو يشير إلى المشروط ، وصغراه قضية حملية تثبت أو تنفي أحد طرفي الشرط في الكبرى ؛ وهو على قسمين : القياس الشرطي المتصل والقياس الشرطي المنفصل . المتصل : (هو الذي يفيد اللزوم) إذا كان الله قديما ، فهو ليس حديثا ؛ لكن الله قديم ؛ إذن فهو ليس حديثا . المنفصل (هو الذي يفيد العناد ، وتكون كبراه مؤلفة من قضيتين متعاندتين أي لا تصدقان معا ، وصغراه مثبتة أو نافية لأحد طرفي العناد : إما أن يكون العالم حادثا ، وإما أن يكون قديما ؛ لكن العالم ليس قديما ؛ إذن فالعالم حادث . (لمزيد من المعطيات ، استأنس ، بـ عبد الرحمن بدوي ، المنطق الصوري والرياضي ، ص ، (128-133)) .

[2]- السنوسي ، شرح العقيدة صغرى الصغرى ، ص ، 12 .

ولما كان الحكم العقلي ينقسم إلى قسمين: ضروري وهو: "ما يُدرك بلا تأمل"، ونظري وهو: "ما لا يُدرك إلاّ بعد التأمل"، لزم أن كل واحد من أقسامه ، ينقسم كذلك إلى ضروري ونظري . والتعويل في العقيدة ، ينحصر بالدرجة الأولى ، في الحكم العقلي .[1]

وهو على وعي بأن هذا الحكم الذي يتخذ مشربه من المنطق اليوناني ، يرتبط بموضوعات ميتافيزيقية (كالذوات أو الماهيات والصفات والأحوال) ، إذ نفهم من منطوق كلامه : أن مدركات تصور العقل . هي " كل مُدرَك من ذوات ٍ ، وصفات ٍ وجوديّة ٍ أو سلبيّة ٍ ، أو أحوال ٍ قديمة ٍ أو حادثة " .[2]

وبمعرفة ذلك ، يكون المكلف مؤمنا محقِّقاً لإيمانه ، على بصيرة في دينه . والمقصود بالمعرفة عنده كما هو معروف "الجزمُ المطابِقُ عن دليل " ؛ ولا يكفي فيها التقليد وهو : "الجزمُ المطابِقُ في عقائد الإيمان بلا دليل " .[3]

IV- العقل بين المنطق واللغة

أولا : العقل والمنطق

أقام السنوسي معرفة العقيدة على أساس النظر في تسلسل تصورات ذهنية بطريقة محددة أي على أساس بيان القواعد العامة التي يسير عليها العقل في ربطه بين التصورات في الذهن . بعضها ببعض . بصرف النظر ، عما تشير إليه في واقع التجربة ، وذلك على نمط " أرسطو " .

وبينّ بأن العقل تنظمه قوانين ضرورية يسميها بعضهم بالمبادئ العقلية ؛ وهي مبدأ الهوية ، ومبدأ عدم التناقض ، ومبدأ الثالث المرفوع ؛[4] وما على العقل إلا الامتثال لها بغضّ النظر عن مضمون التصورات أو التصديقات[5] في إدراكها لماهية التصورات وتصديقها . إنها قوانين بصورة الأحكام والاستدلالات ، وترمي إلى اتفاق الفكر مع نفسه ، أو تطابق العقل مع " نفس الأمر "

1- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 12 .

2- السنوسي ، شرح العقيدة الصغرى ، ص ، 113 .

3- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 116 .

4- يمكنني أن أرفض أن يكون مثلا ، الماء حاميا أو باردا لأنه قد يكون دافئا ، لكنه لا يمكنني أبدا أن أرفض أن يكون الماء إما باردا أو لا باردا لأنه لا واسطة بينهما .

5- فالتصور " إنسان " يدل ليس فقط على كل الناس الكائنين الآن أو الذي كانوا أو سيكونون ، بل يدل أيضا على كل من يمكن تصوره من الناس وعددهم غير محدود .فالتصور إذن ، يدل على عدد غير محدود من الأحكام الواقعية المتصلة بأشياء مو جودة في الواقع .

وهو منطق يُرجِع الصلة بين التصورات إلى التداخل أو التضمن ، بحيث يكون كل تصور عنده ، داخلا تحت تصور آخر أعلى منه ، وتدخل تحته تصورات أخرى أدنى منه . وكل فكر في نهاية المطاف ، يعود إلى التداخل بين الأجناس والأنواع .

ونقطة البدء عنده ، إنما هي التمييز بين حقائق الظاهرة ، وحقائق العقل ، أي بين الوقائع والماهيات . فالوقائع تختلف عن الماهيات من حيث إن الأولى لا تتعدى الوجود الفردي ، لأنها لا تبلغ صفة الكلية العامة ، بينما الثانية فذات طابع كليّ عام . والبحث في الماهيات يستوجب النظر العقلي المستنِد إلى المبادئ الضرورية وإلى التأمل الفكري .

ومن هنا ، تعتبر أقسام الحكم العقلي (وهي الواجب والمستحيل والجائز) لدى السنوسي ، مدارَ مباحث علم الكلام ؛ ومعرفة هاته الأقسام الثلاثة ، هي المبادئ الأساسية التي يقوم عليها هذا العلم . ولما كان العقل هو إدراك هاته الثلاثة ، ولما كانت العقيدة تقوم على العلم بأقسام الحكم العقلي المذكورة ، فإن علم الكلام هو استنتاجا ، العلم الذي يقوم على العقل . ويوضح ذلك في قوله لا "شكّ أنّ تصوّر هذه الأحكام الثلاثة ، ومعرفة حقائقها ، من مبادئ علم الكلام ؛ إذ غرض المتكلم منحصر في هذه الثلاثة : بأن يثبت شيئا منها ، أو ينفيه ، أو يثبت ما يتفرع عن ذلك؛ فمن لم يعرف حقائق هذه الأحكام الثلاثة ، لم يفهم ما أُثبت منها في هذا العلم وما نُفِيَ . وإدراك هذه الثلاثة هو" العقل " ، حتى أن الجاهل بها . عند " الجويني " . ليس بعاقل ولا يُرتجى منه نظر ولا استدلالٌ صحيح إطلاقا " . [1]

لا بد من البدء بالعقليات لمعرفة الله تعالى ، قبل السمعيات لأن هذه السمعيات من قبيل الجائز في حقه تعالى . ولا يجب أن نفهم تقديم العقل على الشرع كما ذهب إلى ذلك المعتزلة . والواجب في حقه تعالى ، كالوجود والقدم ، يسبق الجائز ويعلله . إلا أن العقليات لأداء هذا الدور الرائد ، تحتاج إلى تحصين سلامتها . لأن صحتها متوقفة على سلامة منطلقاتها اليقينية . وأكثر الغلط يكون في التسرع إلى تسليم مقدمات البرهان العقلي على أنها أولية ، في حين أنها حسية ووهمية.والبرهان الحقيقي هو ما يفيد اليقين الضروري الدائم الأبدي الذي يستحيل تغييره. [2]

---

[1]- السنوسي ، شرح العقيدة الوسطى ، ص ، 41 .

[2]- من الشيوخ الذين تكفلوا بالسنوسي في تعليمه لقضايا المنطق ، " أبو عبد الله محمد بن العباس العبادي " الشهير بـ(ابن العباس) ومما قرأ عليه ، كتاب " الجمل " للإمام الخُونَجِي " في المنطق ، وتمكن منه من أوله إلى آخره .

حسية ووهمية . والبرهان الحقيقي هو ما يفيد اليقين الضروري الدائم الأبدي الذي يستحيل تغييره . [1]

ثانيا : العقل واللغة

لقد أبدى السنوسي تضلعه في خبايا اللغة العربية وبيانها ، [2] وأبدع ، عندما تطرق في شرحه لعقيدته الصغرى لإعراب شهادة (لا إله إلا الله) وشرح معناها . ومن يتتبع إبداعه هذا ، لا شك في أنه يدرك مدى معرفته للغة العربية وأساليبها ، وقواعدها، وضبط ألفاظها ، ولغة القرآن ودقائقها ، ومواقع إعجازه ، ولغة الحديث النبوي ، وأقوال العرب وأشعارهم . وكأنه جعل من عمله هذا ، نموذجا يحتذى به ، ومن ثمة ينبه من خلاله ، إلى لامبالاة بعض الخواص لهذا الفن ، فضلا عن العوام . وإن هو قد حرص على الاهتمام باللسان العربي ، فذلك أولا ، لعلاقته بمعرفة الدين ، وثانيا ، لسبب انتشار ظاهرتي التصحيف والْتباس القراءة على الناس ، وأخيرا لجهل اللغة العربية وعدم إتقانها وهي اللغة التي نزل بها القرآن الكريم .

وعليه ، فإن السنوسي يربط سلامة الإيمان ، بسلامة فهم اللغة العربية وما تستوجبه من قواعد وأساليب وألفاظ . فلا يكفي أن نسمع الآيات القرآنية مثلا ، أو نقرأها ، دون أن نعرف أسباب نزولها ، وأحكامها الشرعية ، وما هو العام منها والخاص ، وما هو المقيد منها والمطلق ، والناسخ منها من المنسوخ ، والظاهر منها والباطن ، والقابل للتأويل منها وغير القابل له ، إلخ . هذا فضلا عن معرفة القواعد اللغوية من نحو وصرف ، والصور البلاغية والبيانية ، والقواعد الشعرية من عروض وما يحتوي عليه من بحور وقواف وغيرها ، وعن الدراية بأقوال العرب وأشعارهم وأخبارهم وأمثالهم للاستعانة بها على تفسير القرآن وضبط ألفاظه وتفهمه . يقول "ابن عباس " : " إذا قرأتم شيئا من كتاب الله ولم تعرفوه ، فاطلبوه في الأشعار ، لأن الشعر ديوان العرب " . [3]

والأمر الذي كان يقصده السنوسي من كل هذا ، هو النجاة من مغبة المغالط في فهم العقيدة ، التي قد تؤدي إلى المروق عن دائرة الإيمان الصحيح .

---

[1]- من الشيوخ الذين تكفلوا بالسنوسي في تعليمه لقضايا المنطق ، " أبو عبد الله محمد بن العباس العبادي " الشهير بـ(ابن العباس) ، ومما قرأ عليه ، كتاب " الجمل " للإمام الخونجي " في المنطق ، وتمكن منه من أوله إلى آخره .

[2]- قرأ السنوسي على " نصر الزواوي " كثيرا من فن العربية . وقرأ شيئا من النحو على " محمد بن قاسم بن تونزت الصنهاجي " في زمن صغره ولازمه كثيرا .

[3]- جرجي زيدان ، تاريخ آداب اللغة العربية ، ج . 2 ، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ، الجزائر ، ص، 14 .

ثالثا : تداعيات تعلم آلتي المنطق واللغة بدون إتقان

ومن هذه المغالط ، الجهل بالأحكام العقلية وهو مصدر المغامرة الأساس في التأويل ، والانصياع لمنطق الأهواء ، وتأثير المذاهب في قراءة بعض الآيات .

ومن المعلوم أن المكلف لا يحتاج إلى فضول خارق ، حتى يبحث عن قاعدة دينه الإسلامي ، وطريقة معرفته له ، وأسباب الفوز برضا ربه . بيد أن هذا البحث في هذا المجال ، إن لم تتوفر فيه شروطه المناسبة ، من إتقان لغة القرآن الكريم ، وظروف تنْزيله، ومختلف الأحكام التي تنظمه ، يكون عرضة لشتى المخاطر كالتجسيم والشرك والكفر . ويذكر السنوسي أمثلة لبعض الأخطاء ، التي انجر عنها المروق عن توحيد الله تعالى وتنْزيهه ، منها :

أولا : الخطأ الذي وقع فيه أهل الأهواء تحت تأثير فكرة الثالوث النصراني ، عندما وقفوا على تفسير (منه) في قوله تعالى﴿أولئك كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه﴾.[1] لقد جعلوا (مِنْ) للتبعيض ، [2] وهو انحراف ترتب عنه "حدوث الإله ، للزوم مشابهَته للحوادث في التغير والافتقار إلى التخصيص بمقدار مخصوصٍ من المقادير المركَّبة " ؛ ويترتب عنه أيضا ، " انعدام حقيقة الألوهية بالكلية " ؛ وهذا يعني أن المسيح " عيسى " عليه السلام ، إذا كان قد "حصَل فيه جزء من الإله ، فقد انعدَم إذن ، الإلهُ لوجوب انعدام الحقيقة المركبة بانعدام جزئها . و" عيسى " عليه السلام ، إنما حصل فيه ، جزء الإله ، وجزء الإله ليس بإله . فقد انعدم إذن ، الإله بالكلية " .[3]

ثانيا :الخطأ الذي وقع فيه المجسِّمون ، ومن نحا نحوهم ، في قراءتهم لقوله تعالى : ﴿الرحمن على العرش استوى﴾[4]لقد حمَلوا علوَّه تعالى على الحلول وبعض الكيفيات ، كالجلوس والتوكؤ والاضطجاع ؛ وهذا حمْل على ظاهر ، لا يليق بتنْزيه الله تعالى .[5] أما هؤلاء ، فلم يراعوا ضروريات العقول ، ولا وقفوا من أول مرة عند شيء منها .[6]

1- المجادلة ، 22 .

2- ليست (من) للتبعيض ، وإنما هي لابتداء الغاية ، أي روح جاء منه تعالى خلقا و اختراعا . (شرح المقدمات ، ص ، 137) .

3- انظر للتفصيل ، السنوسي ، شرح المقدمات الكلامية ، ص ، (137 ، وما بعدها) ، وكذا ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 79 .

4- طه ، 5 .

5- السنوسي ، المنهج السديد ، ص ، 189 .

6- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 269 . إذا كان الاستواء يعنى الاستقرار المكاني ، فإنه محال في حقه تعالى . إلا أن هناك ، حسب السنوسي ، تأويلات مقبولة وهي أربعة :

*-ويذكّر بمصدر الضلالة ، وأصل العلاج لهاته الأخطاء ، في قوله : " ولا شك أن الجهل باللسان ، وعدم إتقان فَنيِّ البلاغة والبيان ، والبعد عن ممارسة العلوم العقلية على مقتضى التنبيهات الشرعية ، ثم التجاسر . مع عدم ذلك كله . على الخوض فيما يحتاج إلى علوم عديدة ، وفكرة متقدمة ، وتأييد إلهي ، من غير أخذ عن أهل العلم ، وحسن أدب في التلقي منهم ، أصل لكل ضلالة ". [1] ومن عرف اللغة العربية، ومارس استعمالات العرب [نجا من الانزلاقات] . [2]
ويضرب في ذلك أمثلة أخرى ، ويناقش العلماء بمعارضتهم تارة ، وبتأييدهم تارة أخرى . [3] ومن ذلك ، حملته على أهل الاعتزال مثلا ، حيث ينبه إلى أنه من الجهل بفن علم المعاني والبيان ، أخذُهم تعليلَ أفعال الله تبارك وتعالى ، بالأغراض ، من قوله تعالى : (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون). فجعلوا (اللام)، للتعليل حقيقةً . ولو خالطوا فن البيان ، لعرفوا أن الآية من باب الاستعارة التبعية ، وأنه شبَّه التكليف بالعبادة في ترتبه على الخلق بالعلة الغائية التي تترتب على الفعل ؛ ويقصد الفعل لأجلها ؛ فجُعلت للعبادة أي التكليف بها ، لأجل هذا التشبيه على غائية بطريق الاستعارة ؛ فتبع ذلك ، استعارة (اللام)الموضوعة للتعليل ، ودَخلت على العبادة للدلالة على العلة المجازية . [4]

هذا ، وإذا كانت الأحكام العقلية جزءا من المنطق ، وكان المنطق يبحث في الفكر ، فإن هاته الأحكام مضطرة أيضا ، إلى البحث في التعبير عنها ، لأن اللغة تعبير عن الفكر ، وأن هناك

أحدها : أن يكون استوى بمعنى استولى عليه بتصريفه له كيف شاء ؛

الثاني : أن يكون المعنى قصد إلى خلق شيء هنالك ؛

الثالث : أن تكون (على) بمعنى الباء ، و(استوى) بمعنى كمّل أي كمّل الخلق بالعرش ؛

الرابع : أن المستقر فوق العرش مخلوق من مخلوقاته يسمى استوى إلى غير ذلك مما قيل .

والأظهر مذهب الأقدمين في ترك تعيين بعضها وتفويض المقصود منها إلى الله تعالى مع القطع بتنْزيهه جل وعلا عما لا يليق به ، لأن تعيين أحد المحتملات الجائزة بغير دليل بدعة في الدين ، وتجاسر عظيم ، وتعيين من عينّ شيئا منها . (السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 277) .

[1]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 143 .

[2]- يقول السنوسي : العلم باللسان العربي والإعراب والبيان كل ذلك " يحصن الإيمان" (متن المقدمات ، مقطع ، 21) ؛ وكذا معرفة اللغة العربية "ومجازاتها واستعاراتها وتفننها في بالغ تشبيهاتها" (شرح المقدمات ، ص ، 132 ، تحصن سلامة تأويلات المفسرين لكلام الله تعالى وسنة النبي صلى الله عليه وسلم . وكذا معرفة استعمالات العرب ومخالطتهم (السنوسي ، شرح المقدمات ، ص ، 139) .

[3]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، (207-209) .

[4]- السنوسي ، شرح المقدمات ، ص ، 143 .

تأثيرا متبادَلا فيما بين اللغة والفكر . واللغة تساعد على استحالة الألفاظ الحسية المنطوقة والمكتوبة إلى معان عقلية مجردة من تصورات وحدود ؛ و" أرسطو " إذا كان ضليعا في تحليلاته للمفردات ، فإنه كان على وعي بعلاقاتها بالوحدات المنطقية ؛ وكان ينظر إلى الألفاظ من ناحيتين : من ناحية وجودها مفردة ، فيقسمها إلى مقاطع تتفرع إلى أسماء وأفعال وحروف وغيرها ؛ ومن ناحية ارتباطها من حيث إنها تشكل جمُلا . وكان في نفس الوقت ، يفكك الفكر أيضا ، إلى الأفكار المفردة ، وهي التصورات والمفاهيم والأفكار المرتبطة ، وهي القضايا أو التصديقات . ولا شك في أن الفيلسوف الإغريقي يكون قد استوحى أوليات الحكم المنطقي أي التصورات والتصديقات ، من اللغة . وللغة "أخطر الأثر في تطور الفكر ، لأنها تحُيله من فكر عياني إلى فكر مجرد ، وهو المرْتبة العليا للتفكير الإنساني ، وليست إذن ، مجرد مرآة تعكس الفكر فحسب " .[1] وأن الجهل بخبايا اللغة ، تنجر عنه حتما أخطاء في الفكر المنطقي .[2]

يقول السنوسي في سياق وصف أهل التأويل الموفقين ، والذين وجدوا في اللغة ضالتهم : " ولا يحسن تأويلَها [أي الآية التي تستحق التأويل] إلا الراسخ في علوم النظر المرتاض في علمي اللسان والبلاغة " .[3]

7- تحصين العقل

على أن هذا ، لا يعني أن الأوهام لا تتسلط على العقل كما سنرى ، وخاصة في حالةٍ يتعين على العقل فيها ، أن يتنازل عن دفعها . ويكفي في تحصين العقل ، احترام العلاقات المنطقية ، والحذر من تشوّش العقل والاستئناس ببعض النماذج العقدية التي وضعها السنوسي لهذا الغرض ، وهو السعي إلى وقاية العقل والعقيدة من الشوائب .

أولا : احترام العلاقات المنطقية

1- إن تحصين العقل في الحقيقة ، إنما يتمثل في"عدم تناقض الفكر مع نفسه أو مع الواقع" وذلك لأن عقل الإنسان في رأي العلماء الإبستيمولوجيين ، عقلان ، أحدهما داخليّ يرعى التوافق

---

[1]- عبد الرحمن بدوي ، المنطق الرياضي ، ص ، 32 .

[2]- يقول "الغزالي" إن العلوم النظرية لما لم تكن بالفطرة والغريزة مبذولة وموهوبة ، كانت لا محالة مستحصَلة مطلوبة [...] كالعروض بالنسبة إلى الشعر ، والنحو بالإضافة إلى الإعراب (معيار العلم الغزالي ، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف بمصر ، 1961 ، ص ، (59-60) .

[3]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 35 .

بينه وبين قواعده العقلية والمنطقية ؛ والآخر خارجي يحرص على توفير التطابق بينه وبين نواميس الكون وحتمية الظواهر الطبيعية . وبدون تحقيق هذا التناغم ، يتعرض الحيوان العاقل إلى تنازعه مع نفسه ومع غيره ، فيخلو له الفضاء للخبل والبلاهة .

وباختصار ، إن المبدأ الأساسي الذي ينتظم به العقل على العموم ، هو مبدآن : **مبدأ** الهوية [أ] = [أ] ، مع رفع نقيضه وهو [أ] هو [لا أ] ، ورفع ما بينهما من ثالث وهو إما [أ] أو [ب] ، و**مبدأ** السببية القاضي بأن لكل شيء سببا ، وبأن نفس الأسباب المحاطة بنفس الظروف ، تنتج نفس المسبَّبات . وكل الحقيقة في مجال المبدأ الأول ، إنما تتمثل في عدم تناقض الفكر مع نفسه . ويتجلى عدم التناقض هذا ، في الحقيقة الصورية المستمدة من القياس . فإذا قلنا : كل مخلوق فان ، والإنسان مخلوق ، فلا بد من أن نستنتج أن الإنسان فان . وهي نتيجة صادقة من الناحية المنطقية والصورية ، لأنها غير متناقضة مع المقدمتين ، ولأنها مندرجة في القضية الكبرى ، وفي القضية الصغرى ، إذ الأولى تحكم على كل المخلوقات بالفناء ، في حين أن الثانية تحكم على الإنسان بالخلقية ، وما صَدَقَ على المخلوقات ، يصدق بالضرورة على بعضها . وكان السنوسي يدعو إلى حسن استخدام الأسس العقلية التي تحافظ على تطابق الفكر مع نفسه ، على طريقة القياس الصوري الأرسطي . ومعروف أن هذا القِس ، لا يتم إلا بواسطة حدٍ ثالث ، يربط مقدمتين على الأقل . فعندما نقول :

كل متغير مخلوق

والعالَم متغير

فالعالَم مخلوق

فإننا نكون قد ربطنا المقدمتين بواسطة وهي ، (متغير) ، وبعد حذف هاته الواسطة ، نحصل على (العالم مخلوق) ؛ وعندئذ ، يستقيم الاستدلال العقلي على أساس أنه يكون قد وَصَلَ النتيجةَ بمقدمتيْها بكل أمانة وتطابق ، ودون انزلاق ولا تشويه .

2- ويتمثل أيضا ، في مهارة الاستنتاج الذي يستوجب القدرة على إيجاد الحد الأوسط الذي يمكن من حمل الحد الأكبر على الحد الأصغر ؛ لأن القياس في الواقع ومن الناحية النفسية ، إنما ينطلق من قضية هي النتيجة النهائية التي تكون في حاجة إلى تبرير وبرهنة وعندئذ ، يُبحَث لها عن مقدمتين تشتركان في حد أوسط ، متى سُلِّمت صحتهما ، لزم التسليم بصحة النتيجة . ولا توجد

قاعدة لإيجاد الحد الأوسط ، بل العمدة في ذلك ، هي القدرة على اكتشاف العلاقات بين المفاهيم وترابطها المنطقي . فالحد الأوسط ليس واسطة بين المقدمتين فقط ، بل هو علة النتيجة . وما تركَّب من مقدمات كلها يقينية ، [1] هو البرهان .[2]

3- ويتمثل كذلك ، في البرهان العقلي الذي يتجسد في الربط بين الدليل والنتيجة ولا يمكن . عند نفي الآفا العامة كالموت ونحوه . تخَ لُّفُ ه .[3] وإذا كانت الضرورة [4] في الحكم العقلي باعتبارها جزما بأمر ، جزما مطابقا بلا تأمل ، فلأنها تتصف بالبداهة ، بحيث " لو حاولت أن تدفع عن نفسها ذلك الجزم بتشكيك ، أو نحوه ، لم تقدر "؛ ومثاله: َ م ْ نا بوجود أنفسنا ، وبأن الواحد مثلا ، نصف الاثنين ، ونحو ذلك مما هو كثير .[5]

والبرهان كما رأينا ، هو أحد أقسام الحجة العقلية إلى جانب الجدل والخطابة والشعر والمغالطة مع العلم أن الحجة عموما ، تنقسم بحسب مادتها إلى قسمين عقلية ونقلية . العقلية خمسة أقسام والمعتمد منها ، البرهان ؛ و النقلية (ويفضل أن يسميها . في صيغة الجمع . أيضا ، " القواطع السمعية ") [6] قسم واحد [7] هو المتواترات [8].

والعقل كما رأينا ، يحكم دائما بالوسائط : ويذكر السنوسي ذلك ، عند تعرضه لأقسام اليقينيات الستة وهي الأوليات ، والمشاهدات ، وقضايا قياساتها معها ، والتجريبيات، والحدسيات ، والمتواترات . وهذه الوسائط هي على التعاقب : الأوليات ، والحس ، والتصور ، والعادة (أي التكرر) ، ومصاحبة القرائن ، والتواتر. والغرض منه في النهاية ، حصول العلم اليقيني .

ثانيا : الحذر من تشوش العقل

1- العقل معر ّض للتشو ّ ش

---

[1]- وللتذكير فإن اليقينيات ستة أقسام : أوليات ، ومشاهدات ، وقضايا قياساتها معها ، وتجريبيات ، وحدسيات ، ومتواترات .

[2]- والبرهان يتركب من ستة أقسام وهي كلها يقينيات وهي الستة المذكورة أعلاه .

[3]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 5 .

[4]- والضرورة : وهي ما علم بغير دليل ، ويعرف بالبديهي .

[5]- السنوسي ، شرح العقيدة صغرى الصغرى ، ص ، 9 .

[6]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 11 .

[7]- وهي القواطع التي لها حرمتها واعتبارها .

[8]- ومتواترات فهي ما يجزم به العقل بواسطة حس السمع ووسط حاضر في الذهن ، وذلك أن يخبر عن محسوس يمكن وقوعه جمعٌ كثير يجزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب ، كقولنا "محمد" صلى الله عليه وسلم ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يديه .

ولكن العقل ، إن لم يحصّن نفسه بالبراهين العقلية ، فإنه يُغلَب على أمره ، فيفتقد الوعي ، ويلابسه الوهم، وتركَبه الشُّبَه " مثل ما وقع " للفخر " . فقد يصاب العقل بملابسة ، بسبب صعوبة مهمته في البحث ، وقد يصاب بالضعف بسبب ما يرد عليه من الشبهات ، كالغباوة على نمط الحمق ، بسبب التقليد .

يقول : " إن الوهم يلابس العقل في مأخذه (أي مأخذ العسر) ، والباطل يشاكل الحق في مباحثه"؛ [1] ويقول: "فيُخشى إن أقبلت فيه واردات الشبه ، أن يضعف العقل عن دفعها "[2]

2- الحمق العقلي

وفي حديثه عن التقليد الذي يؤدي إلى الشرك ، يذهب إلى أن مصدره ، إنما هو غلبة الهوى ، والحمق بالتعصب للآباء والأجداد ، في متابعتهم على الباطل ؛ وأنهم لو تأملوا أدنى تأمل ، لقاسوا هذا الحمق الموجب للهلاك الذي وقع فيه آباؤهم وأجدادهم على ما لو ابتلي آباؤهم وأجدادهم بالحمق العرفي : فلو ذهب آباؤهم إلى أعالي الجبال (على افتراض أن ذلك من أعرافهم) ليلقوا بأنفسهم منها ، فإن مقلديهم لا يتْبعونهم في هذا الأمر ، ويهربون مما قصده آباؤهم ، وذلك لإدراكهم أن في هذا الأمر هلاكا ، " ويتبرؤون من متابعتهم غاية التبرؤ ، ويرون أن التعصب للأحمق بمتابعته في الحمق وأفعاله ، هو غاية الحمق " . ومن هنا ، يتبادر إلينا السؤال التالي : لماذا قرر المقلد الانسياق مع عرف الآباء في عقائدهم الدينية ، ولم يصنع ذلك في الإلقاء بنفسه من على قمم الجبال ؟

وللرد على السؤال، نستأنس بقول الشيخ بما يلي: إنه يسمي التقليد العقدي الأعمى حمقا عقليا [3]، وأعراف الآباء الذين دأبوا على الارتماء بأنفسهم من قمم الجبال ، حمقا عرفيا . يقول: " " ولا شك أن هذا الحمق العرفي ليس بأكثر من الحمق الأول العقلي ، بل هذا الحمق العقلي . والله اعلم . أعلى وأكثر من هذا الحمق العرفي مما لا نهاية له. وما ينشأ عنه من الهلاك الدنيوي والأخروي، لا نسبة بينه وبين الهلاك الناشئ عن الحمق العرفي ؛ فما بالهُم قلدوا آباءهم وأجدادهم في الحمق الأقوى ، وتعصبوا لهم وهم لا يقلدونهم في هذا الحمق الأضعف جداً بالنسبة للأول . فإن قلتَ ، إنما قلدوهم في ذلك الحمق العقلي ، لأنهم لم يستبن لهم أنه حمق ، بخلاف هذا الحمق

1- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 6 .

2- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 22 .

3- الحمق العقلي هو الاختلال العقلي .

العرفي ، فالجواب أنه سبحانه ، قد تفضل ببعثه رسول صادق ، ونبههم على سفه عقول آبائهم، وما ارتكبوا في ذلك ، من الضلال وأسباب الهلاك المؤبد ، وشرح لهم ذلك شرحاً لا يبقى معه ريب ، ولا شبهة ، فلم يُصغوا إليه ؛ وما تأملوا في كلامه مع معرفتهم بأنه واحد منهم ، مشهور بالأمانة والصدق ورزانة العقل ، بعيد عن أسباب التهم كلها ؛ وأنه لم يحمله على ذلك ، حامل دنيوي ، ولم يقصد إلا نصحهم وإنقاذهم من المعاطب التي وقع فيها آباؤهم ؛ ثم تابعوهم على ذلك ، بلا تأمل أصلا " .[1]

3- تطعيم العقيدة

ومن أنجع الوسائل التي بإمكانها تحصين العقل من أجل حفظ العقيدة ، تسليحه بالبراهين العقلية القاطعة . وفي ذلك يقول : إن علماء السنة " زادوا بأن حصنوه (أي علم التوحيد) بالبراهين العقلية التي تنتهي إلى ضرورة العقل " .[2] ولقد طعّم السنوسي فعلا ، كتبه العقدية بالبراهين العقلية ، لمن هو في أعلى درجة الفهم إلى أدناها حيث خاطب الكبير والصغير ، النساء والرجال ، العالم والعامي ومَنْ بينهما ، كلٌّ بلغته العقلية والمنطقية ، إلى درجة أن عقيدته الصغرى اشتهرت عالميا باسم " أم البراهين " .

ومن النماذج التي توضح ذلك ، يتعين علينا ، أن نعرض مقطعين أحدهما نقتطفه من متن " عقيدته الصغرى " ، والآخر نستقيه من متن عقيدته " صغرى الصغرى " . وننبه إلى أن المقطع الأول يخاطب به العوام ؛ وأما الثاني فإنه يخصصه عموما للمسنين من الناس ، وننبه أيضا ، إلى أن كل فكرة من أفكار كلتا العقيدتين ، تحمل رقما خاصا تابعا لتسلسل داخلي عمودي وعام . ويبدأ الأول من الفكرة رقم (4) ، في حين أن الثاني يبدأ من الفكرة (10) .[3]

ثالثا : من نماذج تحصين العقل والعقيدة

1- عرض النموذج الأول مع التعليق

وهو يدور حول الحكم العقلي فيما ما يجب ، وما يستحيل ، وما يجوز في حق الله تعالى .

سنعرض هذا النموذج الذي استقيناه من متن العقيدة الصغرى ، ونشفعه بالتعليق .

أ – عرض النموذج الأول

1- السنوسي ، شرح المقدمات ، ص ، (89-93) .

2- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 19 .

3- والترقيم في هذا التسلسل ، هو اجتهاد منا في تنظيم أفكار متن العقيدة .

[4]فممّا يجب لمولانا جلّ وعزّ ، عشرون صفة :

[5] . وهي : الوجود ،

[6] . والقدم ،

[7] . والبقاء ،

[8] . ومخالفته تعالى للحوادث ،

[9] . وقيامه تعالى بنفسه ، أي لا يفتقر إلى محل ولا مخصص ،

[10] والوحدانية ، أي لا ثاني له في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله .

[11] . فهذه ست صفات : الأولى نفسية وهي الوجود ، والخمسة بعدها سلبية ؛

[12] . ثم يجب له تعالى ، سبع صفات تسمى صفات المعاني :

[13] . وهي : القدرة ، والإرادة ، المتعلقتان بجميع الممكنات ،

[14] . والعلم المتعلق بجميع الواجبات ، والجائزات ، والمستحيلات ،

[15] . والحياة وهي لا تتعلق بشيء ،

[16] . والسمع والبصر المتعلقان بجميع الموجودات ،

[17]. والكلام الذي ليس بحرف ولا صوت ، ويتعلق بما يتعلق به العلم من المتعلّقات ؛

[18] . ثم سبع صفات تسمى صفات معنوية ، وهي ملازمة للسبع الأولى ،

[19] . وهي كونه تعالى قادراً ، ومريداً ، وعالماً ، وحيّاً ، وسميعاً ، وبصيراً ، ومتكلماً .

[20] . ومما يستحيل في حقه تعالى عشرون صفة ، وهي أضداد العشرين الأولى ،

[21] . وهي : العدم ، والحدوث ، وطروُّ العدم ،

[22] . والمماثلة للحوادث بأن يكون جِرما أي تأخذ ذاته العليّة قدرا من الفراغ ، أو يكون عرَضا يقوم بالجرم ، أو يكون في جهة للجرم ، أو له هو جهة ، أو يتقيّد بمكان أو زمان ، أو تتصف ذاته العلية بالحوادث ، أو يتصف بالصغر أو الكبر ، أو يتصف بالأغراض في الأفعال أو الأحكام .

[23] . وكذا ، يستحيل عليه تعالى ، أن لا يكون قائما بنفسه : بأن يكون صفة يقوم بمحل ، أو يحتاج إلى مخصص .

[24] . وكذا ، يستحيل عليه تعالى ، أن لا يكون واحدا : بأن يكون مركبا في ذاته، أو يكون له مماثل في ذاته أو في صفاته ، أو يكون معه في الوجود مؤثر في فعل من الأفعال ؛

[25] . وكذا ، يستحيل عليه تعالى العجز عن ممكن ما ؛

[26] . وإيجاد شيء من العالم مع كراهته لوجوده ، أي عدم إرادته له تعالى ، أو مع الذهول ، أو الغفلة ، أو بالتعليل ، أو الطبع .

[27] . وكذا ، يستحيل عليه تعالى الجهل ، وما في معناه ، بمعلوم ما ، والموت ، والصمم ، والعمى ، والبكم .

[28] . وأضداد الصفات المعنوية واضحة من هذه .

[29] . وأمّا الجائز في حقّه تعالى، ففعل كلّ ممكنٍ أو تركه .

[30] . أما برهان (وجوب) وجوده تعالى :

فحدوث العالم ؛ لأنه لو لم يكن له محدث ، بل حدث بنفسه ، لزم أن يكون أحد الأمرين المتساويين مساوياً لصاحبه ، راجحاً عليه بلا سبب ، وهو محال ؛ ودليل حدوث العالم ملازمته للأعراض الحادثة من حركة وسكون وغيرهما ، وملازم الحادث حادث ؛ ودليل حدوث الأعراض مشاهدة تغيرها من عدم إلى وجود ، ومن وجود إلى عدم .

[31] . وأما برهان وجوب القدم له تعالى :

فلأنه لو لم يكن قديما ، لكان حادثا ، فيفتقر إلى محدث ، فيلزم الدور أو التسلسل .

[32] . وأما برهان وجوب البقاء له تعالى :

فلأنه لو أمكن أن يلحقه العدم ، لانْتفى عنه القدم لكون وجوده حينئذ ، جائزا لا واجبا ، والجائزلا يكون وجوده إلا حادثا ؛ كيف وقد سبق قريبا ، وجوبُ قدمه تعالى ؟

[33] . وأما برهان وجوب مخالفته تعالى للحوادث :

فلأنه لو ماثل شيئا منها ، لكان حادثا مثلها، وذلك محال لما عرفت قبلُ ، من وجوب قدمه تعالى وبقائه .

[34] . وأما برهان وجوب قيامه تعالى بنفسه :

فلأنه تعالى لو احتاج إلى محل ، لكان صفة ، والصفة لا تتّصف بصفات المعاني ولا المعنوية ، ومولانا جلّ وعزّ ، يجب اتصافه بهما ، فليس بصفة ؛ ولو احتاج إلى مخصّص ، لكان حادثا ؛ كيف وقد قام البرهان على وجوب قدمه تعالى وبقائه ؟

[35] . وأما برهان وجوب الوحدانية له تعالى :

فلأنه لو لم يكن واحدا ، لزم أن لا يوجد شيء من العالم للزوم عجزه حينئذ .

[36] . وأما برهان وجوب اتصافه تعالى بالقدرة ، والإرادة ، والعلم ، والحياة : فلأنه لو انتفى شيء منها ، لما وُجد شيء من الحوادث .

[37] . وأما برهان وجوب السمع له تعالى ، والبصر ، والكلام :

فالكتاب والسنة والإجماع ؛ وأيضا ، لو لم يتصف بها ، لزم أن يتصف بأضدادها وهي نقائص ، والنقص عليه تعالى ، محال .

[38] . وأما برهان كون فعل الممكنات أو تركها جائزا في حقه تعالى :فلأنه لو وجب عليه تعالى شيء منها عقلا ، أو استحال عقلا ، لانْقلب الممكن واجباً أو مستحيلاً ، وذلك لا يعقل " .[1]

ب- تعليق على النموذج الأول

نلاحظ أن السنوسي في هذا المقطع يتبع منهجية دقيقة ، تتمثل في مرحلتين ، الأولى يتولى فيها عرض وتحديد الصفات الواجبة والمستحيلة والجائزة ، في حقه تعالى ؛ والثانية ، يخصصها لتعزيز كل صفة من الصفات المذكورة بالبراهين .

*** المرحلة الأولى** : عرض الصفات وضبطها

عَرَضَ في باب الواجب ، عشرين صفة في حق الله تعالى ، وقسّمها إلى ثلاث مجموعات :

- المجموعة الأولى تتضمن ست صفات هي ، الوجود وهو صفة نفسية ، والخمسة بعدها صفات سلبية وهي : القدم ، والبقاء ، ومخالفته تعالى للحوادث ، وقيامه تعالى بنفسه ، والوحدانية

- والمجموعة الثانية تحتوي على سبع صفات تسمى صفات المعاني وهي: القدرة ، والإرادة ، والعلم ، والحياة ، والسمع ، والبصر ، والكلام .

---

[1]- السنوسي ، العقيدة الصغرى ، نشر ، جمال الدين بوقلي حسن ، الإمام ابن يوسف السنوسي وعلم التوحيد ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، ط. الأولى ، 1985 ، ص ، 447 .

- وختم الواجب بمجموعة ثالثة وهي تنطوي على سبع صفات تسمى صفات معنوية،وهي كونه تعالى قادراً ، ومريداً ، وعالماً ، وحيّاً ، وسميعاً ، وبصيراً ، ومتكلماً .

وفي عرضه للصفات الإلهية قدم تعريفا مختصرا لمعظمها .

وعرض في باب **المستحيل** وفي حق الله تعالى عشرين صفة أخرى هي أضداد العشرين الأولى مع التعريف ببعضها .

ومما يستحيل في حقه تعالى ، عشرون صفة ، وهي أضداد العشرين الأولى ، وهي في ثلاث مجموعات :

في المجموعة الأولى ، العدم ، والحدوث ، وطروُّ العدم ، والمماثلة للحوادث ، وعدم القيام بنفسه ، والتكثر ؛

وفي المجموعة الثانية ، العجز ، وعدم إرادته له تعالى ، والجهل ، والموت ، والصمم ، والعمى ، والبكم ؛

وأضداد المجموعة الثالثة تعتبرواضحة من هذه .

وفي عرضه لهاته الصفات المستحيلة في شأن الله تعالى قدم تعريفا مختصرا للكثير منها .

وفي باب **الجائز** حق الله تعالى ، يؤكد على مشيئة الله المطلقة ، في فعل كلّ ممكنٍ أو تركه.

*** المرحلة الثانية :** تعزيز الصفات بالبراهين

عزز " وجوده " تعالى بحدوث العالم ؛ و" القدم " بضده وهو الحدوث والافتقار إلى محدث ، و" البقاء " بنقيضه وهو العدم الذي ينتمي إلى أحكام الجائز ، و" مخالفته للحوادث " بنقيضه وهو مماثلته للأشياء ، و" قيامه بنفسه " بعكسه وهو احتياجه إلى محل ، و" الوحدانية "بمنافاتها كتكثُّره وعجزه ، واتصافه " بالقدرة " ، و" الإرادة " ، و" العلم " ، و" الحياة " بوجود الأشياء ، و" السمع ، والبصر ، والكلام " بالكتاب والسنة والإجماع ، وبأضدادها وهي نقائص ، وجواز فعل الممكنات أو تركها بثبوت إرادته وقدرته ومشيئته .

والملاحظ أن البراهين التي حصن بها السنوسي هاته الصفات الواجبة في حق الله تعالى، والمستحيلة والجائزة ، هي كلها براهين عقلية صرفة ، ما عدا أنه في الصفات الثلاث الأخيرة، وهي السمع والبصر والكلام ، عرض العقل بعد السمع ، والسمع نفسه أثبته الجائز العقلي .

2 - عرض النموذج الثاني مع التعليق

وهو يدور حول الحكم العقلي فيما ما يجب ، وما يستحيل ، وما يجوز في حق الله تعالى .

سنعرض هذا النموذج الذي استقيناه من متن " العقيدة صغرى الصغرى "، ونشفعه بالتعليق .

أ – عرض النموذج الثاني

[10]اعلم أنه يجب لمولانا جلّ وعزّ : الوجود ،

لتوقُّفِ وجود الحوادث على وجوده تعالى ؛ ودليل حدوثها لزومها لما يفتقر إلى المخصّص .

[11] ويجب له تعالى : القدم والبقاء ،

وإلاّ لكان محتاجاً إلى الفاعل ، فيكون حادثا ، فيجب له من العجز ما وجب لسائر الحوادث ؛ بل يكون حينئذ وجوده مستحيلا ، لما يلزم على تقدير حدوثه من الدور أو التسلسل المستحيلين .

[12] ويجب له تعالى : أن يكون مخالفا ، في ذاته وصفاته ، لكل ما سواه من الحوادث ، وإلاّ كان حادثا مثلها .

[13] ويجب له تعالى :أن يكون قائما بنفسه ، أي ذاتا موصوفا بالصفات ، غنيّاً عن المحل ، والفاعل .

. إذ لو كان في محل ، لكان صفة ، فيلزم أن لا يتصف بالصفات الوجودية ، ولا لوازمها ، إذ لو قبلت الصفة صفة وجودية ، لزم أن لا تعرى عنها صفة كالذات، وذلك يستلزم التسلسل ، ودخول ما لانهاية له في الوجود .

. ولو كان محتاجا إلى الفاعل لكان حادثا ، وهو محال .

[14]ويجب له تعالى الوحدانية ، أي لا مثل له في ذاته ، ولا في صفة من صفاته ، ولا مؤثر معه في فعل من الأفعال " .

إذ لو كان معه مثل ، أو مؤثر ، لما كان واجب الوجود ، لاحتياجه حينئذ إلى من يخصّصه بما يمتاز به عمّا يماثله عموما أو خصوصا ، وذلك يستلزم الحدوث والعجز عن كل ممكن .

[15] ويجب له تعالى : القدرة والإرادة المتعلقتان بكل ممكن ، إذ العجز عن بعضها مستلزم للعجز عن جميعها ، وذلك يستلزم استحالة وجودها ، لتوقف كل حادث في وجوده وإعدامه على اقتدار فاعله ، وفي تخصيصه على إرادته ، وفي كونه مرادا على علمه .

[16] ويجب له تعالى : العلم المتعلق بكل واجب ، وجائز ، ومستحيل ؛ لأن الاختصاص بالبعض يستلزم الحدوث ، لافتقار الصفة حينئذ إلى الفاعل ؛ وحدوثها يستلزم حدوث موْصوفها ، لاستحالة تعريه عنها وعن أضدادها .

[17] ويجب له تعالى : السمع والبصر المتعلقان بجميع الموجودات ؛ والكلام المنزه عن الحرف والصوت ، والتقديم والتأخير ، والكلّ والبعض ، والتجديد ، والسكوت ؛ المتعلق بما يتعلق به العلم . ودليل هذه الثلاثة الشرع .

[18] ويجب له تعالى الحياة ،

لاستحالة وجود الصفات السابقة بدونها .

[19] وأما المستحيل في حقه تعالى ، فكل ما ينافي هذه الصفات الواجبات .

[20] وأما الجائز في حقه تعالى ، ففعل كلّ ممكن أو تركه ، صلاحا كان أو ضدّه ؛ لما عرفت قبل ، من وجوب عموم قدرته تعالى وإرادته لجميع الممكنات .

ب- تعليق على النموذج الثاني

بعد تعريفه للواجب والمستحيل والجائز في حق الله تعالى ، في بداية العقيدة ، يبادر السنوسي في هذا المقطع بالكلام في العقيدة ، بذكر الصفة أو مجموعة من الصفات ويشفعها مباشرة ببراهينها، ومن ذلك أنه عزز " وجود " الله بحدوث العالم ، و" القدم والبقاء " بنقيضهما وهو ضرورة الاحتياج إلى فاعل ، و" مخالفته للأشياء " بعكسها وهو حدوثه تعالى ، و" القائم بنفسه " بنقيضه وهو احتلاله لمحل ، و" الوحدانية " بنقيضها وهو التكثر والمثل ، و" القدرة والإرادة " بعكسهما وهو العجز ، و" علمه " الشامل بنقيضه وعواقبِه وهي الجهل وما يترتب عنه من حدوث ، و" السمع والبصر والكلام " بالشرع وهو برهان أكده الجائز العقلي ، والحياة بتوقف وجود الصفات السابقة بدونها .

وهنا ، نسجل نفس المنهجية في الاستدلال العقلي التي اتبعها السنوسي في العقيدة الصغرى ، إلا أنه اقتصر على البرهان النقلي (الذي أثبته الجائز العقلي) في صفات السمع والبصر والكلام مع تأخر صفة الحياة ، القصد منه ، بيان أن إثبات الحياة ضرورة تحصن وجود كل ما يتصف به الله تعالى من الكمالات . واختصر الكلام في المستحيل والجائز بكون الأول نقيضا للصفات السابقة ، وبكون الثاني يوجب عموم قدرته تعالى وإرادته .

وبهذا ، يكون السنوسي قد منحنا ، الوصفة التي بها نطعم عقيدتنا ، ونقوي فيها أسباب المناعة ، وهي وصفة تدعو كلية إلى النظر العقلي ، وإلى أن استخدام العقل لا بد من أن يسبق السمعيات ؛ فهو يسبقها من حيث إنه أصل لتأكيد الوحي ولإثبات النبوات . ولهذا ، فإن معرفة الجائز العقلي ، بعد الواجب والمستحيل العقليين ، يشكل مجالا واسعا لإرادة الله تعالى ، وقدرته في أن يوجد الأشياء أو لا يوجدَها ، كأن يأتي بالوحي أو يرفعه . ومن خلال هاته المنهجية العقلانية والمنطقية ، وانطلاقا من مفهوم الحكم العقلي ، يمنحنا السنوسي أيضا ، إمكانية استشفاف كل مذهبه الفكري للعقيدة .

***

هكذا إذن ، يتأكد لنا أن فلسفة المعرفة في مجال العقيدة عند السنوسي ، تقوم قبل كل شيء ، على العلم بالحكم العقلي ؛ فهو هنا ، يبدأ بالعلم ليجعله منطلَقا ، ويلحقُه بالحكم العقلي بعد ذلك ، ليجعله موضوعا لهذا العلم .وهو قبل كل شيء ، إنْ بدأ في فلسفته بالعلم ، فلأن معرفة اللهتعالى ، الوصولُ إليها لا يتم بالفطرة ؛ لأنها ليست بديهية ، أي ليست مغروسة فينا بالغريزة ، بحيث نجدها عندنا ، بمجرد الولادة ، واضحة وجاهزة . فلو كانت من قبيل الفطرة والبداهة ، لكان كل واحد منا ، عارفا بالله تعالى ، ومؤمنا به .

وهو بعد ذلك ، إن اختار الدعوة إلى العلم ، فلأنه يريد منا ، بذلَ الطاقة من أجل المواظبة على الاجتهاد ، والمثابرة على التعلم ، وتقويةَ العزيمة في نفوسنا ، مع الإشارة إلى أن أول ما يجب علينا اكتسابُه في تعلمنا ، هو الظفر بمعرفة العقل ، وما ينطوي عليه هذا العقل من أحكام . إنه يتعين علينا في هذا المجال ، البدء بالعقليات قبل السمعيات ، مع العلم بأن هذه السمعيات نفسَها ، هي من قبيل الممكن أي الجائز العقلي في حقه تعالى .

وهو أخيرا ، إن بدأ بالعلم ، فللتنبيه ، وذلك لأننا إن لم نطمح إلى معرفة الله تعالى بالتعلم وبالعقل ، فإننا بالتأكيد سنبحث عنها من مخرج آخر ؛ وليس أمامنا من طريق أيسر سوى التقليد واستخدام الحواس ؛ وكلاهما عواقبُه غير محمودة .

وهذا يعني أن المكلف الشرعي قبل شروعه في تناول العقيدة ، يكون قد دخل ميدان المنطق والاستدلال ، ودأب على ضرورة تماسك الفكر ، ويكون قد تشبع بمنهجية انطباق الفكر مع

نفسه ، وأَلِف الابتعاد عن كل ما من شأنه أن يدفع إلى التناقض والتشتت . وعندما يدخل حلبة علم التوحيد السنوسي ، يكون على بصيرة ، بأنه يدخل حلبة العقل .

وهو بقدر ما يبتعد عن التقليد ، وأوهام الحس ، وكذا بقدر ما يقترب من التعبئة بالبراهين العقلية القاطعة التي من شأنها أن تضفي الشرعية على المسموعات ، ينجو العقل من خطر الملابسات والتشويشات . بيد أن العقل السنوسي في نشاطه ، لا يرضى بالاقتصار على الجانب المجرد في العقيدة ؛ إنه يتعايش مع القلب الذي يشارك بدوره في هذا النشاط ، وذلك بنقله الرصيد المعرفي الذي جهَّزه العقل ، ليخوض تجربة الذوق بحثا عن الكشف الإلهي . وفي هذه المرحلة ، يكون شبح العقل حاضرا وراء كل خطوة يخطوها المكلف الذاكر في اهتدائه إلى عالم الروحانيات .

ومن هنا ، فإن المكلف الشرعي الذي يوفَّق في إدراك خبايا فلسفة السنوسي المعرفية ، لا شك في أنه ينصف الرجل من حيث إنه لم يسخّر العقل من أجل فهم المعقولات فحسب ، وإنما سخره أيضا ، من أجل اكتشاف مدى عجزه عن الإحاطة بالمعقول ، ومن أجل شجاعته في غزو اللامعقول .

والعقل الذي يدعو السنوسي إلى استخدامه ، لا شَبَه له مع عقول المتفلسفين ومن ركب مذهبهم . فما دام هذا العقل يتعايش في حضنه المعقولُ واللامعقول ، والمجرد والروحاني ، والنظري والعملي ، في نسقية متناغمة ، فإنه يتحول إلى عقل شامل يزيد عقيدة التوحيد الأشعرية ، قوة وحفظا . وبهذا العقل الشامل ، يخوض السنوسي براحة وتفاؤل ، شتى المشكلات الكلامية ذات الطابع الفلسفي .

الباب الثالث :

بعض مشكلات السنوسي الفلسفية

الفصل الأول : مشكلة السببية

الفصل الثاني : مشكلة الحرية

الفصل الثالث : من واجب الوجود إلى الحوادث الممكنة وعلاقتها بنظرية الجزء الذي لا يتجزأ

الفصل الرابع : مشكلات فلسفية أخرى

مقدمة الباب الثالث

يعالج السنوسي في هذا الباب ، معضلات كلامية دقيقة ، تدخل في صميم الفلسفة الأنطولوجية ولم يضطرإلى هذا العمل ، الفهمُ السليم لعلم التوحيد ، وتطعيمُه بقواطع الأدلة الساطعة ، بقدر ما دفعته آراءُ أهل الزيغ الفاسدة من متفلسفين وغيرهم ، الذين كانوا يتربصون لعقيدة الإسلام الحنيفة . وهو الأمر الذي دفعه إلى النظر في أطروحاتهم ، ومناقشتها بأساليبهم الفكرية ، وطرائقهم المنهجية ، ومصطلحاتهم الفنيةولقد تابعهم في مختلِف موضوعاتهم التي تغلُت عليها النفحةُ الفلسفية . ومن هذه الموضوعات مشكلتا السببية والحرية ، ومعضلة العلاقة بين واجب الوجود ونظرية الجوهر الفرد ، ومسائل شتى تتمثل في الغائية ، وقضية الشر ، والزمان ، والكلام الإلهي وسنلاحظ أن الآثار الفلسفية التي تنطبع بها آراؤه ، معظمُها آتية من تصيّده لتعثّرات الخصوم وملاحقتها ، والتصدي لها بتصحيحها أو تفنيدها ، وذلك ، تعزيزا لمذهبه الأشعري .

ومن المشكلات التي يُنتظر الإجابةُ عنها ، هذه الجملة من التساؤلات :

1- هل الأحداث التي نشاهدها في الكون ، تخضع للصدفة والاتفاق ، أم تخضع لمنطق الحتمية الضرورية ؟ وهل هي في حركيّتها ، تستهدف غايات محددة ، أم تسير تلقائيا بلا قصد ولا تدبير ؟ ألا تعود السببية التي يتحدثون عنها ، إلى إرادة الله تعالى الشاملة وقدرته المطلقة ؟

2- وماذا عن أولئك الذين يؤمنون بحرية العبد بحجة أن الله زوّده بقدرة حادثة ، وعن أولئك الذين يؤمنون بمبدأ القضاء والقدر بحجة شمولية إرادته تعالى وقدرته ؟ كيف يمكن تهذيب القولِ بالحرية الذي يصطدم بالمكتوب . فضلا عن حتمية القوانين الكونية . والقولِ بنفي الحرية الذي يصطدم بتناقضٍ يجتمع فيه ، التكليف والجبر ؟

3- وعندما يتطرق الشيخ لمعضلة وجود الله ، فإنه يواجه أكثر القضايا تعقيدا ، وخاصة أنه في مذهبه العقدي ، لا يلجأ في هذا النوع من المسائل ، إلى الشرع ، قبل إثبات وجود صاحبه وهو الله سبحانه و تعالى . وعلى أساس هذا المبدأ ، يتساءل هل من المناسب الانطلاق في البرهان على وجوده تعالى، من العقل المجرد دون سواه، أم الانطلاق من النظر فيما نشاهده من ظواهر متغيرة؟ وحتى في حالة ما قبل خلقه تعالى للمخلوقات ، ألا يمكن الحديث عن وجوده ؟ ولكن الواقع، هو أنه تعالى خلقَنا وخلق الطبيعة ، ومنحنا الفضول لمعرفة الصانع لذلك ؛ ألا يمكن أن يكون طلب دليل وجوده تعالى من العالَم الخارجي ، تعزيزا لواجب الوجود الذي " كان ولم يوجد معه شيء "؟

وفي هذه الحالة ، ألا يضطر الفضوليُّ إلى تحليل الأشياء والبحث عن دقائق العناصر التي تعود إليها؟ ألم يتحدث الفلاسفة عن العناصر الأربعة ، وعن الذرة أو الجوهر الفرد ؟ وماذا لو ترددت أقوالهم بين حدوث هذا الجوهر وقدمه ؟

4- وبعد مناقشة مسألتي السببية وحرية العبد ومعالجتهما تواجههُ تساؤلاتُ أخرى ، منها : إن الله تعالى عندما خلقنا مثلا ، هل كان يستهدف فائدة أو مصلحة من المصالح له تعالى أو لخلقه ؟ وعندما يرْعانا ، ألم يندمج في حركية الزمان ؟ وعندما ينْزل كلاماً علينا وحياً ، ونقرؤه قرآنا ، كيف نتصوره ، وهو صفة أزلية في حق الله تعالى ؟

إن السنوسي لم يكن يجهل الصعوبات التي تعترض الباحث في معالجة هذه التساؤلات . ولم تنقصه الشجاعة ، كما سنرى ، في الاعتراف بالعجز أمام بعض المسائل ؟

وللتعرف على آراء الشيخ حول هاته التساؤلات المشكلة والمتعددة ، قسمنا الباب إلى فصول أربعة :

الفصل الأول : مشكلة السببية

الفصل الثاني : مشكلة الحرية

الفصل الثالث : من واجب الوجود إلى الحوادث الممكنة وعلاقتها بنظرية الجزء الذي لا يتجزأ

الفصل الرابع : مشكلات فلسفية أخرى ، خاصة بالغائية (والشر) ، والزمان ، والكلام الإلهي .

الفصل الأول : مشكلة السببية

I- مبدأ السببية ، أبعاده ، وضرورة الأخذ به

II- السنوسي في مستويات مواقع مبدأ السببية ، ومشكلة علاقة هذا المبدأ مع الشريعة ، والتصدي لآراء الفلاسفة والمعتزلة حوله

III- مبدأ السببية في حكم الجائز في حق الله تعالى ، وفي تساوقه مع نظريات الاحتمالات والنسبية

ترتبط مسألة السببية ، بمبحثي الإبستيمولوجيا والأنطولوجيا ، لأن الاتصال بينهما في هذه المسألة ، جدُّ وثيق ، إذ الاهتمام بقدراتنا على معرفة الأشياء ، ينقلنا على الفور ، إلى الاهتمام بمقومات الوجود ، وماهية الحقيقة .[1]

فمن التساؤل عن إمكانية المعرفة وإثباتها ، انتقل الإنسان إلى البحث عن حقيقة الوجود ، ليتساءل عما إذا كانت الأحداث التي تجري في الكون ، تتحرك من تلقاء نفسها ، أم تتولد عن أسباب ضرورية ، تخضع لقوانين الحركة والسكون ؟ وعما إذا كانت هذه الأحداث ، تستهدف غايات محددة ، أم تسير تلقائيا عن غير تدبير ولا قصد ؟ ويتساءل عما إذا كان هناك خالق مدبر من وراء الأشياء المتغيرة ، وعما إذا كان الوجود من طبيعة مادية ، أو روحية ، أو مزاجا منهما ؟

إن السنوسي بعد أن بين . في مجال الإبستيمولوجيا ، كما رأينا ذلك في الفصل الأول من الباب الثاني . أن معرفة الله تعالى ممكنة بالعقل ، وليست ممكنة بالحواس ، انتهى في مجال الأنطولوجيا ، إلى إبطال إيجاد " الممكنات " (سواء كانت هاته الممكنات ظواهر مادية أو معنوية) عن طريق الأسباب والوسائط ، كالتولّد أو التعليل ، في مسألة مقدمات النظر مثلا ، ونتائجها (لدى المعتزلة والفلاسفة) ،وهو إبطال أقامه الشيخ ، على مبدأ إسناد وقوعها كلها ، إلى الله تعالى ابتداءً .

ومن التساؤلات التي تواجه الباحث ، في مسألة السببية عموما :

ما مبدأ السببية وأبعاده ؟ وإلى أي حد يجب الأخذ به ؟ وهل يتماشى رأي الفلاسفة والمعتزلة ، مع أطروحة الأشاعرة في مسألة السببية ؟ وهل مبدأ السببية يعتبر فكرة فلسفية ، أو فرضية علمية أو حكمة دينية ؟ وهل الأخذ به ضرورة حتمية ، باعتبار أنه سنة من سنن الكون ، أم هو مجرد انطباع ذهني ، ومجرد عادة سيكولوجية ؟ وأكثر من ذلك : هل هو" خرافة شعبية " ، كما يذهب إلى ذلك ،بعض الفلاسفة ؟ أليست العلاقة السببية في الواقع ، تعاقبا بين السبب والمسبَّب ؟ وهل حقا ، كل متقدم ، يعتبر سببا ؟ وفوق هذا وذاك ، هل في مجال هذا الموضوع ، نهتم بالإجابة عن السؤال " كيف " ؟ أو عن السؤال " لماذا " ؟ أو نكتفي بالاعتقاد فقط ؟ وهذا يعني أننا في هذا السياق ، ملزمون بأن نعالج قضية السببية معالجة فلسفية ، وعلمية ، وعقدية . وإذا ،

---

[1] - وذلك على الرغم من أن البحث في الوجود ، قد نشأ قبل البحث في مشكلة المعرفة . (توفيق الطويل ، أسس الفلسفة ، ص ، 334) .

جئنا إلى موقف السنوسي ، ترانا نتساءل : ألا تدخل السببية ضمن نسقية كونية تابعة لإرادة الله تعالى ؟ أليس الجزم بإنكارها كمبدأ ، دعوى إلى إبطال الحكمة الإلهية ؟ وفي نهاية المطاف ، هل السنوسي ينفي السببية العامة ، أو ينفي حتمية السببية ؟

للرد على كل هاته التساؤلات بالتفصيل، نحاول حصر إجاباتنا في ثلاثة عناوين كبرى ، وهي :

I- في معنى مبدأ السببية ، وأبعاده ، وضرورة الأخذ به

II- مع السنوسي في مستويات مواقع مبدأ السببية، ومشكلة علاقة هذا المبدأ مع الشريعة ، والتصدي لآراء الفلاسفة والمعتزلة حوله

III- مبدأ السببية في حكم الجائز في حق الله ، وفي تساوقه مع نظريات الاحتمالات والنسبية

***

I- في معنى مبدأ السببية ، وأبعاده ، وضرورة الأخذ به

ما معناه ، وما أبعاده ؟ وهل هو فكرة فلسفية أو فرضية علمية أو حكمة دينية ؟ وهل الأخذ به ضرورة حتمية ؟

أولا : معنى السببية

ينطوي مفهوم السببية على أربعة معان مختلفة ؛ فهو يفيد أولا ، معنى العلاقة بين الوسيلة والغاية ، وثانيا ، معنى السبيل الذي يسمح بالوصول إلى حكم شرعي من غير تأثير ، وثالثا ، معنى العلاقة بين المصدر وإيجاد الأشياء ، كأحد مبادئ العقل ، وأخيرا، معنى النظام الذي يتحكم في تعاقب الظواهر فيما بينها .

إن مفهوم السببية يفيد العلاقة التي تجمع السبب بالمسبَّب ، ويختصره الناس في لغتهم اليومية في مجرد لفظ " السبب " . والسبب في اللغة ، اسم لِما يُتوصل به إلى المقصود . وهو في الشريعة ، عبارة عما يكون سبيلا للوصول إلى الحكم مع عدم التأثير فيه . وينعته كثير من علماء الإبستيمولوجيا ، بمبدأ السبب الكافي ، وهو مبدأ فلسفي ؛ ويقصدون بذلك أنه " لكل حادثة سبب يفسر حدوثها ، وأن نفس الأسباب تحُدث دائما ، نفس النتائج " . [1]

[1] - ولغتنا اليومية ، تكرس هذه العلاقة بين الشيء والشيء ، وكأنها قائمة على تأثير السابق للاحق ، كقولنا الوالد والوالدة تعبيرا عن مصدر الولادة .

وقد عبر عنه الفيلسوف الألماني " ليبنتز " (Leibnitz 1716-1646) بأنه : " لا يحدث أي شيء دون أن يكون له علة أو على الأقل سبب يحدده أي شيء ما ، صالحٌ لأن يبين بصورة قبْليّة لماذا حدث الشيء على هذه الصفة ، دون غيرها ؛ إن هذا المبدأ الهام ينطبق على جميع الحوادث ، ولا يمكن نقضه إطلاقا . ومهما كنا لا نعرف الشيء الكثير عن هذه الأسباب التي (تحدد الحوادث) ، إلا أننا لا نكف عن استشفافها " .[1] ويصرح في كتابه " مقالة في قدرة الله المطلقة ، وعلمه الشامل ، وفي حرية الإنسان " ، أن الله تعالى هو المصدر الأخير لكل شيء ، والسبب الذي به توجد الأشياء بدلا عن لا شيء ، والذي به ، يوجد بهذه الصفة ، بدلا عن غيرها . وهو أحد مبدأي العقل إلى جانب مبدأ عدم التناقض .[2]

وعندما جاء الفيلسوف البريطاني " ج. س. مل " (J.S. Mill 1873-1806) ، ذهب إلى أن السبب هو الشرط الضروري والكافي لحدوث الظاهرة ؛ وأنه أصل نظرية الاستقراء جمعاء ، وارتأى بأن المنهج الاستقرائي هو الوسيلة الناجعة التي تعمل على تقدم العلوم التجريبية على وجه الخصوص . وهو عندما يحدثنا عن سبب الظاهرة ، فإنه لا يقصد الحديث عن السبب الأول أو الأنطولوجي ؛ وذلك لأن الباحث يكتشف بالتجربة ، أن بين الظواهر التي توجد في لحظة ما ، والظواهر التي توجد في اللحظة التي تليها ، نظامًا في تتابع ، لا يتغير . ويعتقد " مل " أن بعض الظواهر تعقب وسوف تعقب دائما ، بعض الظواهر الأخرى . فالمتقدم الثابت يسمى علة أو سببا ، والثابت الذي يتلو يسمى نتيجة .[3]

هذه بعض التعاريف العامة لمبدأ السببية ؛ وهناك تعاريف أخرى ، سنقف عليها من خلال مذاهب أخرى ، وسياقات تناسبها .

ثانيا : أبعاد السببية

هل مبدأ السببية يعتبر فكرة فلسفية أو فرضية علمية أو حكمة دينية ؟

إن مبدأ السببية فكرة فلسفية عند المتفلسفين ، وعند من تأثر بهم أمثال المعتزلة وغيرهم ، من حيث إنه ثابت ، ومستقل عن أية سلطة ؛يعمل بصفة مطردة على جعل السبب يؤثر في مسبِّبه

---

[1] - Essais de Théodicée, Gottfried Wilhelm Leibniz, Félix Alcan, 1900 chap. I, § 44.

[2] - ليبنتز ، المونادولوجيا ، ترجمة ، ألبير نصري نادر ، بيروت ، 1956 ، الفقرتان ، (31-32) .

[3] - John Stuart MILL, Système de logique déductive et inductive, Collection les auteur(e)s classiques, lire, Chap, V, § (1-3) http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.mij.sys3,

بالطبع أو بالتولّد . فهو في رأيهم ، الإيمان بأن كل حدث هو نتيجة لأحداث سابقة ، وأن الأحداث المتشابهة ، ترجع إلى أسباب متشابهة ، وتؤدي إلى نتائج متشابهة . وإذا كانت العلاقة بين الأسباب والنتائج ، علاقة فورية ، بحيث يؤدي (س) بالضرورة ودوما ، إلى (د) ، فهي علاقة سببية صلبة . وهي تدخل ضمن شبكة كونية شاملة ومطلقة ، بحيث تكون كل الأشياء مفتقرة إلى أسباب ، وتكون الأسباب متشابكة بعضها في بعض . ولكن هذا المبدأ يعتبر أيضا ، فرضية علمية من حيث إنها تعبر عن العلاقات " الثابتة " بين الظواهر ، وحكمة دينية عند الأشاعرة ، من حيث إنه يتعلق بإرادة الله تعالى الشاملة ، وحريته المطلقة .

1- السببية فكرة فلسفية

إن مفهوم السبب عرف بعض التطور ، عند فلاسفة اليونان ؛ لقد انتقل المفهوم عندهم ، من الروح المفارقة للشيء ، إلى قوةٍ تكمن في الشيء المؤثر بنفسه . وبتعبير آخر ، استطاع العقل البشري أن يقفز من مرحلة الاعتقاد بتأثير الأرواح على الأشياء دون اقتران بها ، إلى مرحلة الإيمان بأن سرَّ حدوث الأشياء ، إنما هو ناتج عن قوة كامنة في السبب . وهذا يعني أن السبب بالنسبة للحوادث المتتالية ، بدلا عن أن يكون مفارقا عن وقوعها ، أضحى مستقرا فيها ، كالصورة ، والهيولى ، والجوهر . وفي هذه المرحلة الثانية ، تناول الفيلسوف الإغريقي " أرسطو " ، موضوع السببية بالبحث ، وكان غرضه من ذلك ، معرفة أسباب ما يحدث في الطبيعة من تغير . وارتأى أن هذه الأسباب على أربعة أنواع : الأسباب المادية ، والأسباب الصورية ، والأسباب الحركية ، والأسباب الغائية . وهي أسباب تعمل مجتمعة لإحداث التغير . ومن الأمثلة التي توضح نشاط هاته الأسباب ، أنه لو كان علينا ، صناعة طاولة ، فإننا نحتاج :

في الأسباب المادية :إلى الخشب ، وآلة القياس ، والمطرقة ، والغِراء ؛

وفي الأسباب الصورية : إلى تشكيل الخشب ، وهندسته ؛

و في الأسباب الحركية : إلى عمل النجار ومساعديه ؛

وفي الأسباب الغائية : إلى الوظيفة التي من أجلها صنعت ، كتناول الطعام حولها، أو استعمالها للكتابة . [1]

---

[1]- زكي نجيب محمود ، المنطق الوضعي ، ج 2 ، ص ، 268 . (Aristote, Métaphysique, Delta, 2, 1013 a 24)

وهذه الأشياء التي تخضع للتغير ، تتركب من تأليف العناصر الأربعة المعروفة لدى الأرسطيين : التراب (اليبوسة) ، والماء (الرطوبة) ، والهواء (البرودة) ، والنار (الحرارة) .

إلا أننا في حياتنا اليومية ، عندما نتحدث عن السبب ، فإننا من بين هاته الأنواع، نقتصر فقط ، على ذكر الأسباب المحركة وحدها . فإذا أردنا مثلا ، البحث عن أسباب سقوط الثلوج أو ارتفاع الحرارة ،فإننا نعدل عن البحث عن الأسباب المادية أو الصورية أو الغائية ، لِ ننصرف إلى البحث عن السوابق التي سبقت حدوث الظاهرة، بحيث نجد أن التتابع بينها وبين وقوع الظاهرة ، أمر مطرد الوقوع . [1]

ومع تفتح الفلسفة على العلوم ، أصبح مبدأ السببية يتمثل في العلاقة الثابتة بين السبب والمسبب ، وهي علاقة ينظمها قانون الارتباط بين السبب والنتيجة . وبهذا ، شاع في الناس ، الاعتقاد بأن لكل ظاهرة سببا يقف وراءها ، وبالتالي ما من شيء إلا وكان لوجوده ، سبب أي مبدأ يفسر وجوده .

2- السببية فرضية علمية

ثم إن العلماء في مشاهدتهم الحسية للظواهر ، ينطلقون . هم أنفسهم . من تصور فلسفي ، يضطرهم إلى الأخذ بمنهج التفسير التقليدي الآلي للطبيعة ، وذلك إيمانا منهم ، بخضوع الكون لنظام محكم ، وهو الأمر الذي يجعلهم يستبعدون كل ما هو مجاني في الطبيعة : فلا صدفة ، ولا اتفاق ، ولا أسباب خفية . وإذا كانوا يأخذون بالسببية ، كمجرد مبدأ نظري ولا ينكرونه ، فلأنه يبيح لهم إمكانية فهم هذا النظام . فآمنوا بأن لكل شيء سببا ، ولكنهم في الوقت نفسه ، أقروا بأنه ليس كل متقدم سببا. [2] فإذا كان الليل مثلا ، يسبق النهار ، فهذا لا يعني إطلاقا ، أن الليل سبب في وقوع النهار ، لأن الشمس في إشراقها تزيح الليل ، وتضيء النهار . وأكثر من هذا ، فلقد انتقل هؤلاء العلماء ، من لغة الأسباب والمسبَّبات ، إلى لغة العلاقات الثابتة بين الظواهر أي لغة القوانين التي تنظم شبكة المتغيرات والتوابع التي تحيط بالظاهرة . ولما كانت هذه المتغيرات

---

[1]- زكي نجيب محمود ، المصدر السابق ، ص ، 269 .

[2]- للتفصيل ، انظر توفيق الطويل ، أسس الفلسفة ، ص ، (246-247) .

والتوابع تسير على نظام متقَن ، فإنه يمكن القول بأنه من الهفوات العلمية ، دراسة الظاهرة ، وهي بعيدة عن سياقها ، ومعزولة عن علاقاتها مع مختلف المؤثرات والمتحولات التي تحاصرها.[1]

ويلخص العالم والفيلسوف الوضعي الفرنسي " أوغست كونت " ، [2] هذا التحول في تقدم فهم الظواهر ، في قوله : إن مفهوم القانون مر بثلاث مراحل : في الأولى وهي المرحلة السحرية ، ساد الاعتقاد بأن علة الظواهر تكمن في أرواح مفارقة تتحكم في الظواهر ، وفي الثانية وهي المرحلة الميتافيزيقية ، انتشر تفسير الظواهر بإرجاعها إلى مبدأ الذاتية ، حيث تلتصق ولات ، بتلك الظواهر ، وتؤثر في غيرها . وفي الثالثة ، وهي المرحلة الوضعية أي العلمية الحقيقية ، انصرف الفكر إلى معرفة كيفية حدوث هذه الأشياء ، وعلاقاتها الثابتة . وفي هذه المرحلة الأخيرة ، لم يعد العالم يتساءل عن سبب سقوط الأجسام مثلا ، وإنما عن كيفية سقوطها ، أي عن القانون الذي يحكمها .

فالقول بأن الولاّعة مثلا ، هي السبب في اشتعال الوقود ، لا يعبر عن حقيقة هاته العلاقة بين السبب والمسبَّب ، والتفاعلات المتشابكة بينهما ، لأن الولاعة لا تشتغل وحدها ، ما دام وراءها حضور بشري في إبداعها وتركيبها وتشغيلها في مكان وزمان معينين ، وطالما يكون الهواء مشُبَعا بالأكسيجين ، وما دام الوقود قابلا للاحتراق ...

واستطاع البحث العلمي بفضل اهتمامه بالعلاقات الثابتة بين الظواهر ، والتفتح على إبداع النظريات الجديدة في مجال الطبيعيات عموما ، أن يهذب طرائق العلماء المتحجرة والمقتصرة على اعتبار العلاقات بين الظواهر مجرد علاقات آلية ثابتة ومطلقة. لقد نبه الانفتاح على النظرة الشمولية مع المرونة المنهجية ، هؤلاء العلماءَ إلى توجيه انشغالهم إلى عاملي النسبية واللاحتمية المحتملين وحمَلهم للاهتداء إلى الحذر من الجزم باطّراد الحوادث في وقوعها اطرادا سرمديا . والحقيقة هي أن هاته الحوادث الطبيعية . ضمن هذين العاملين . التي تبدو لنا خاضعة للرتابة الآلية،

---

[1] - إن الاعتقاد بأن هناك سببا واحدا وراء ظاهرة ، معناه تبسيط القضية . فإذا كانت السببية ذات مدلول ، ألم تكن بالضرورة معقدة ؟ ولكن ألا تعني السببية المعقدة ، مجالا شموليا ؟

[2] - وبذلك ظهر شعور عند " كلود برنارد " و" أوغست كونت،"يَتميَّز بضرورة التخلص من التفسيرات الغيبية والميتافيزيقية ، وبدأ التفكير في التخلي عن فكرة السببية وتعويضها بفكرة القانون . يقول " برنارد " : " إن الفكرة الغامضة عن السبب ينبغي أن يرد إلى الأصل الأول للأشياء" ، وبالتالي عندما نتحدث عن السبب ، فكأننا نتحدث عن الميتافيزيقا ، والتي لم يعد العلم في حاجة إليها . (مدخل للطب التجريبي ، الباب الثاني ، الفصل الأول ، الفقرة ، 4) .

ما هي إلا حوادث فريدة ، لا تتكرر ؛ فالواحدة منها تقع مرة واحدة ، وإن هي عادت، فإنها تعود في نوعها كحادثة متجددة ووحيدة ، نظرا إلى التغير النسبي الذي يحيط بمؤثراتها في الزمان.[1]

3- السببية حكمة دينية

وفي لغة الأشاعرة . وعلى ضوء الروح الإسلامية . توجد عدة عبارات تتضمن كلمة " سبب " ، نجملها في ست مجموعات :

الأولى تفيد في اللغة الحبل ، ونقرأ معناها في قوله تعالى : ﴿وتقطعت بهم الاسَباب ﴾[2].

والثانية تفيد ما يصل الأرض بالسماء ، ونقرأ معناها في قوله تعالى : ﴿فليمدد بسبب إلى السماء﴾[3] ؛ وكذا في قوله تعالى : ﴿فليرتقوا في الاسباب﴾[4] ؛ وهذا يعني أن هؤلاء . إن ادعوا أن لهم ملك السماوات والأرض . فحينها ، " يقال لهم : ارتقوا في الأسباب ، واصعدوا في المعارج التي يتوصل بها إلى العرش ، حتى يرتقوا عليه ويدبروا أمر العالم وملكوت الله ، وينزلوا الوحي على من يختارون " . وتجدر الإشارة إلى " أن حكماء الإسلام استدلوا بقوله : (فليرتقوا في الاسباب)، على أن الأجرام الفلكية ، وما أودع الله فيها من القوى والخواص ، أسباب لحوادث العالم السفلي ، لأن الله تعالى سمَّى الفلكيات أسبابا " .[5]

والثالثة هي الطريق الذي يحقق للعبد غرضا ، ونفهم ذلك من قوله تعالى : ﴿فأتبع سببا﴾[6] ، وكذا في قوله تعالى : ﴿وآتيناه من كل شيء سببا﴾[7] ، معناه منحناه من كل شيء ، مما يتوصل به إلى تحصيل ذلك الشيء .[8] وأيضا ، في قوله تعالى مخبرا عن فرعون ﴿لعلي أبلغ الاسباب ، أسباب السموات﴾[9] .[10]

---

[1] - زكي نجيب محمود ، المنطق الوضعي ، ج 2 ، ص ، (273-274) .

[2] - البقرة ، 166 . ثم استعير لكل ما يتوصل به إلى المقصود ، وهو يتناول العلم والقدرة والآلة . فقوله : ﴿وآتيناه من كل شيء سببا﴾ ، معناه أعطيناه من كل شيء من الأمور التي يتوصل بها ، إلى تحصيل ذلك الشيء . (الفخر ، مفاتيح الغيب ، ج 21 ، ص ، 165) .

[3] - الحج ، 15 .

[4] - سورة (ص) ، 10 .

[5] - الفخر ، مفاتيح الغيب ، ج 26 ، ص ، 180 .

[6] - الكهف ، 85 .

[7] - الكهف ، 84 .

[8] - الفخر ، مفاتيح الغيب ، ج 21 ، ص ، 165 ،

[9] - غافر ، (36-37) .

[10] - الفخر ، مفاتيح الغيب ، ج 4 ، ص ، 209 .

والرابعة هي أنهم ذكروا أيضا ، في تفسير الأسباب أقوالا ، منها : أنها المواصلات التي كان الناس يتواصلون عليها ؛ والأرحام التي كانوا يتعاطفون بها ؛ والأعمال التي كانوا يلزمونها ؛ والعهود والحلف التي كانت بينهم يتوادون عليها ؛ والمنازل التي كانت لهم في الدنيا . والأظهر دخول الكل فيه " .[1]

والخامسة هي أن متأخري الأشعرية ،استخدموا كلمة السبب بمعنى المرجِّح ، أمثال "الغزالي " ومن أتى بعده من أمثاله .[2] والمقصود بالمرجِّح هنا ، هو الله تعالى.

و المجموعة السادسة والأخيرة هي أنه من المعلوم أن القرآن والحديث النبوي ، لم ينفيا العلائق السببية ، إنما نفيا الحتمية السببية . فيقول الله تعالى : ﴿فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ﴾[3] أي أن وكزة " موسى للمصري " ، كانت سببا في قتله . ويقول تعالى : ﴿وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَّقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ﴾[4] ويقول : ﴿إِذِ اسْتَسْقَاهُ قَوْمُهُ أَنِ اضْرِب بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ ، فَانبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا﴾[5] ويقول : ﴿فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا﴾ .[6]

ثالثا : ضرورة الأخذ بمبدأ السببية

إن السببية ، على الرغم من أنها لدى الفلاسفة والمناطقة ، مبدأ من مبادئ العقل ، وساد الاعتقاد بأن لكل ظاهرة سببا يقف وراءها ، وبأنه يتجسد في العلاقات الثابتة نسبيا بين الأشياء وأن الدين يستخدم لفظ السبب أو الأسباب لشتى المعاني التي تناسب سياقاتها ، إلا أن هناك مفكرين يرون في هذه السببية ، ضياعا للوقت ، ويصرحون بأنها من صنع الخيال ، ولا بد من تجاوزها .

1- أغراض إبستيمولوجية وعملية

وفي هاته الحالة ، ألا تتحول السببية إلى عائق إبستيمولوجي تحُول دون التقدم والتطور؟ وهل

---

[1]- الفخر ، مفاتيح الغيب ، ج 4 ، ص ، 209 ،

[2]- توفيق الطويل ، أسس الفلسفة ، ص ، 316 . جاء في المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة : السبب (Raison, Ratio, Grund) اسم لما يُتوسل به إلى مطلوب ؛ ويسمى بالمبدأ أيضا .

[3] - القصص ، 15 .

[4] - الأنعام ، 8 .

[5] - الأعراف ، 160 .

[6] - طه ، 121 .

يقتضي منطق الكشف العلمي ، تحطيمَ ها والاستغناء عنها واستبدالها بأوليات جديدة ؟

وبالفعل ، فإن السببية على الرغم من أنها تعتبر عند كثير من المفكرين ، مبدأ بديهيا ، شأنه شأن مبدأ عدم التناقض ، إلا أن هناك من يرفضها بحجة أنه " لا يمكن استنتاج معنى المعلول من معنى العلة " .

يذهب الفيلسوف البريطاني " برتراند رسل " (Bertrand Russell 1970-1872) إلى أن مبدأ السببية إنتاج خيالي ، وخرافة شعبية ، وخاصة عندما لا يقفز فكر الإنسان من مرحلة فطرته في رؤية العالم ، إلى مرحلة فهمه واكتشاف نظامه . إنما المشكل هو التساؤل عما يبرر اعتقادنا في الرابطة السببية ، وعلى أي أساس تقوم هذه الرابطة . ومن هنا ، يصرح بأن هذا " المبدأ " لا مكانة له في إدراك عالمَ يبحث عن احترام العلم ، ويقر بأنه في النهاية ، لا بد من الإعراض عنه ، لصالح قوانين الطبيعة .

ويذهب الفيلسوف البريطاني ، " دافيد هيوم " (David Hume 1776 -1711) إلى إنكار كل معرفة أولية سابقة على التجربة ، بما فيها السببية " كمبدأ عقلي بديهي " . وأصل مذهبه أن هذا المبدأ هو في تقديره ، مجرد عادة ذهنية عند الناس ، وهي عادة سيكولوجية ، تميل بهم إلى الاعتقاد بأن اللاحق (من الحوادث) يعقب السابق ؛ وتجعلهم يتوقعون حدوثَ لاحقٍ متى وقع سابق عليه " . ولما كان "هيوم" ، يعتبر الخبرة الحسية مصدر المعرفة الأول ، فإنه لا يثق باستنتاجات العقل ، عندما يذهب إلى أن السابق سببٌ للاّحق . فليس صحيحا الإقرار بأن هاته العلاقة بين الحدثين ، علاقةٌ حتمية وضرورةٌ منطقية ، كما هو الشأن مثلا ، بين المقدمة والنتيجة . والصحيح لديه ، هو أن الحوادث ، يتلو بعضها بعضا ، وليس بينها سوى مجرد تعاقب ثابت . وهنا تلتقي نزعة " هيوم " بمذهب "رسل" مع شيء من الاختلاف في منظور كل واحد منهما . [1]

[1] - يقول توفيق الطويل : " ولئن كنا عادة لا نكتفي باعتبار الحوادث متابعة ، بل إننا نعتقد دائما أن بعضها يحتم وقوع البعض الآخر ، فإن "هيوم" ، يرى أن العادة هي التي أقرت فينا مثل هذا الاعتقاد . ذلك لأننا أمام الحادثة التي تقع والتي نشاهدها لأول مرة ، لا نستطيع مهما حاولنا أن نكتشف مسبقا نتائجها ، ولا أن نتوقع حدوثها في المستقبل . وحتى بعد التجربة الأولى التي رأينا فيها ظاهرة تتبع ظاهرة أخرى ، فإنه لا يجوز لنا أن نستخلص قاعدة عامة ، نتوقع بمقتضاها نتائج مماثلة لنتائج الحالة الأولى [...] ولكن إذا تكررت التجربة، ورأينا أن نوعا من الحوادث يتبعه دائما نوعٌ آخر ، فنسمي الأول عندئذ " علة " ، والآخر " معلولا " ، ونفرض بينهما اقترانا ، وننسب لأحدهما قوة تجعله يحدث الآخر ، بصورة حتمية ويقينية [...] كأن الصورة التي حدثت بها قد أثرت في تخيلي إلى درجة أن هذا التخيل أصبح لا يستطيع أن يتصور الحوادث في المستقبل إلا على الصورة التي حدثت بها في الماضي . وعلى هذا ، فليس التنبؤ إلا جريا وراء العادة واستسلاما لها " . (أسس الفلسفة ، ص ، (357 – 358) .

وأمام هذه النَّزعة التي تهمش مبدأ السببية ، وقف أهل الفكر والحكمة ، ليبينوا أن الأخذ بهذا المبدأ ، مطلب إنساني ، نسترشد به في حياتنا العملية ، وفي حياتنا العقلية ، فضلا عن أنه مبدأ مغروس في نفوسنا غريزيا .

ويذهب معظم الفلاسفة إلى أن الأخذ بالسببية ، أمر فطري في الإنسان ، هذا الكائن العاقل القوي الفضول فهو مبدأ فلسفي مُفاده أنه " لا شيء يقع من غير وجود سبب " أي من غير وجود ما يفيد الرد العفوي على هذا السؤال : " لماذا هذا الشيء ، جاء موجودا ، بدلا عن أن يكون غير موجود ؛ ولماذا جاء على هاته الصورة ، دون غيرها من الصور المختلفة والمتباينة " ؟

وهوُ صنَّف في مجال المنطق الفلسفي ، ضمن مبادئ العقل ، بعد مبدأ الهوية ، ومبدأ عدم التناقض ، ومبدأ الثالث المرفوع ؛ ويسمونه أيضا ، بمبدأ السبب الكافي ؟ وهو مبدأ غير قابل للبرهنة ، لأنه سابق بذاته عن كل استدلال وقيمتُه العالمية تقدر من حيث " إننا جميعا لا نستطيع تمثل أي شيء من الأشياء ، منعزلا ومستقلا أيْ خارجا عن السبب الذي سبقه ، في الوضع وفي الزمن " .

فبداهة قاعدة " لا شيء دون سبب " ، تريح الفكر ، وتعزز فيه نظام التناسق في رؤية الأشياء . فلو كانت هناك حقيقة لا علة لها ، ولا مبرر ، فإنه يحصل عندنا ، أن القضية لا تنطوي على منطق متّزن ، إذ الشيء العديم السوابق ، والذي لا سبب له ، ينفلت من دائرة العقل ، ليسقط في العبث.[1] وخشية أن يقع أهل الفكر في لانهاية تسلسل الأسباب ، راح بعضهم ، يفترض السبب الأول الذي ليس له سبب قبله ، أمثال " أرسطو " وغيره . وهذا السبب يقصد به الله .

فعندما نكون أمام الحيل الخداعية التي يستخدمها الساحر مثلا ، فإننا بدون شك، تعترينا الدهشة وينتابنا الإحراج ، وذلك لأننا نجد أنفسنا كأننا أمام ظواهر لا أسباب لها . وشأن من ينكر وجود الأسباب ، كشأن المتفرج الذي يرى الأشياء ، ولا يفهمها ، لأنها تبدو أحداثا مجانية ومنْزوعة الأسباب . وهذا ، يترتب عنه تنازع العقل المنطقي .

" وإنما الساحر يضاف إليه الفعل ، لا على سبيل أنه اخترعه أو له تأثير ما ، بل على أنه سبب عادي لذلك ، كالطعام للشبع ونحوه كالعاديات ".[2]

---

[1]- إن فهمنا لوقوع الحوادث لا يكون ممكنا ، إلا متى اعتمدنا على مبدأ السببية .

[2] - السنوسي ، شرح العقيدة الوسطى ، ص ، 298 .

وعندما ننتقل من عالم الأحلام إلى عالم اليقظة ، فإننا ندرك جيدا من جهة ، الفرق بين عالمَ يسقط فيها نظام الأسباب ، ويتمزق فيها التماسك المنطقي للأحداث، وبين عالمَ يخضع لنظام محكم ينساق معه العقل . الأول يقوم على الوهم ، والثاني يقوم على انطباق الوعي مع الواقع الحسي.

يقول " أندري لالاند " (André Lalande 1867-1963) : إن البحث عن الأسباب مطلب عملي ؛ فإذا كنا نربط بين الحرارة والتمدد ، ربطا يُفهَم منه ، أن الحرارة سبب ، وأن التمدد مسبَّب ، فليس فقط ، لكونه يستجيب لفضولنا وغريزتنا ، وإنما أيضا ، لفائدة عملية ، وهي الحصول على التمدد .

هذا ، وإنه مهما بلغ " دافيد هيوم "، من إخلاص لنَزعته التجريبية ، فإنه لا بد له في النهاية ، من الإقرار بأن التجربة الحسية وحدها ، لا تكفي ، وبأن لمبدأ السببية أبعادا أوسع ، تجعله لا يتجاوز حدود العادة النفسية فقط ، بل يرقى إلى ما وراء المشاهدات .

2- السببية أغراض ميتافيزيقية

إن رد السببية إلى منابتها الأولى ، يقتضي منا ، البحث عن أبعادها الميتافيزيقية . وفي هذا البحث من هذا الاتجاه ، لا طريق لنا إلا الاهتداء إلى الله تعالى الذي له ملك السماوات والأرض ، والذي يحيي ويميت ، وهو على كل شيء قدير .

لقد كان للمسلمين اهتمامُهم الخاص بمسألة السببية ، وذلك نظرا إلى ارتباطها لديهم بمشكلة ميتافيزيقية ، وهي علاقة الله تعالى بالكون ورعايته له . وعلى الرغم من أن هاته المسألة ، ترتبط بالمباحث الطبيعية ، إلا أنه من الطبيعي أن يعالجها المسلمون . الفلاسفة منهم والمتكلمون . من زاوية ميتافيزيقية . وكان للأشاعرة توجههم الديني الخاص في معالجة تلك المشكلة . ومما اهتم به هؤلاء الأشاعرة ، معضلات الوجود اللامادي ، وعلله الأولى ، وغاياته القصوى ، ونحو ذلك من الموضوعات المجردة المفارقة للمادة .

وأول من اشتهر في تجسيد موقف طريف في مسألة تفسير السببية ، " أبو حامد الغزالي " . لقد ذهب هذا الفيلسوف ، إلى أن العلاقة بين السبب والمسبَّب ما هي إلا مجرد تعاقب بينهما . يقول في التهافت : " الاقتران بين ما يعتقد في العادةسبباً ، وما يعتقد مسبباً ، ليس ضرورياً عندنا ، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ، ولا إثباتَ أحدهما متضمن لإثبات الآخر ، ولا نفيَه

متضمن لنفي الآخر .فليس من الضرورة ، وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدمِ أحدهما عدمُ الآخر ؛ مثل الري والشرب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وجز الرقبة [...] . ثم يقول عليه السلام : " بل نقول : فاعل الاحتراق . بخلق السواد في القطن ، والتفرق في أجزائه ، وجعله حُراقاً ورماداً . هو الله تعالى " . [1]

ويعني هذا ، أن فكرة السببية هي من إبداع الفكر ؛ في حين أن الواقع الذي نشاهده ، هو مجرد تتابع الظواهر وتعاقب بعضها لبعض ؛ وليس معنى هذا ، أن السابق منها ، يؤثر فعلا ، على اللاحق لها ، لأن الأمر كله بإرادة الله المطلقة ، وأن ما يجري من نظام في الكون ، هو من قبيل الجائز في حقه تعالى ، وليس من قبيل ما هو حتمي . إنه في رعايته تعالى لِظَواهر هذا الكون ، يتمتع بالحرية المطلقة ، له على حد سواء ، أن يحافظ على النظام أو يخرقه . ولهذا ، فإن ما نعاينه في العلاقة بين السبب (س) وأثره (د) ، ما هو في الحقيقة سوى اقتران يجري بينهما بحيث يقع (س) **عند** (د) ، ولا يقع **به** .ومن الطبيعي أن يخرِج الأشاعرة هاته العلاقة السببية من دائرتي الضرورة والقضايا المنطقية .

وإذا كان " دافيد هيوم " ، قد تأثر بـ"الغزالي" في مسألة السببية ، أي بعد ستة قرون من وفاته ، فإن هذا لا يعني أنهما يتفقان في الغايات التي كان يقصدها كل واحد منهما . فإذا كان " الغزالي يربط" المسألة بمشيئة الله ، وحرية إرادته في رعاية الكون ، فإنه كان من خلال ذلك ، يعُدِّ المبررات التي يعلل بها ظهور المعجزات ، وغيرها من الخوارق . أما " هيوم " ، فإنه بصفته فيلسوفا ذات نزعة تجريبية ، كان هدفه الدفاع الإبستيمولوجي عن أولوية التجربة في صناعة المعرفة ، ولا تهمه ، لا الضرورة العقلية ، ولا المخروقات .

ومهما اختلفت معاني السبب والسببية ، فإن القضية مطروحة لدى العوام والخواص ، ويُعنى بها أهل المعرفة في مجالات الفكر الفلسفي والفكر العلمي والفكر الإسلامي ، وأن الاشتغال بها وبضرورة الأخذ بها ، أمر ضروري ، ومطلب يستجيب لحاجات معرفية وعملية واسعة .ولكن ، كيف يطرح الشيخ السنوسي هذه القضية ، وكيف يرسّخ رأيه فيها ، أمام تيارات فكرية ، اتهُّم أصحابها بالزيغ .

[1] - أبو حامد الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، تقديم صلاح الدين الهواري ، المكتبة العصرية ، بيروت ، 2007 ، ص ، 176 .

II- السنوسي في مستويات مواقع مبدأ السببية ، ومشكلة علاقة هذا المبدأ مع الشريعة ، والتصدي لآراء الفلاسفة والمعتزلة حوله

يركز السنوسي في مبدأ السببية على ثلاث حالات : تتمثل الحالة الأولى في العلاقة بين المقدمات العقلية ونتائجها ؛ وتتمثل الحالة الثانية في العلاقات بين السبب وأثره في الشرع ، وتتعلق الحالة الثلثة ، بالعلاقة بين السبب والمسبَّب في مجال ظواهر الكون . ومن خلال تركيزه على هاته الحالات ، يرد على انحرافات الفلاسفة والمعتزلة وغيهم في مسألة السببية ، ويبين توجهاته النهائية في هاته المسألة . وهناك حالة رابعة، سنتطرق فيها معه ، للعلاقات بين القدرة الحديثة ، وما ينتج عنها من أفعال ، وذلك في الفصل الثاني من هذا الباب .

أولا : الحالة الأولى : العلاقات بين المقدمات ونتائجها

تساءل السنوسي عما هي طبيعة العلاقة بين الدليل والنتيجة ؟ هل هي عقلية أم عادية ؟ لقد قدمنا في فصل سابق ، كيف أنه على الرغم من اعتباره حقيقة العلاقة بين المقدمات العقلية ونتائجها ، حقيقةً عقلية ، إلا أنه يعترف بأن الله تعالى ، له القدرة المطلقة على خرق هذه الضرورة العقلية بين " السبب والمسبب " ، إذ له أن يخلق النتائج **عند** إعداد المقدمات وليس **بها** ، أو يخلقها بمجرد إجرائه العادة ، أو بجعلها في العقل ضرورية بلا تأمل ، ولا بعث رسول .[1]

وموقع الأسباب في الاستدلال عند السنوسي ينطوي على أضرب ، أهمها ثلاثة:

الأول :الاستدلال بالسبب على المسبَّب ، كأن نستدل بمس النار على احتراق المحسوس ؛

الثاني :الاستدلال بالمسبَّب على السبب ، كأن نستدل باحتراق الشيء على مس النار له ، وهو استدلال بوجود الأثر على وجود المؤثّر ؛

الثالث :الاستدلال بأحد مسبَّبَيْ سببٍ واحد على المسبَّب الذي يتلوه ، كأن نستدل بغليان الماء المصبوب في وعاء فوق النار ، على حرارته ، فإن غليانه وحرارته متسبَّبان عن سبب واحد وهو مجاورة النار . ويمكن رسم أمثلة هذه الأضرب الثلاثة في الرسم الآتي :

- النار والاحتراق
- الاحتراق والنار
- النار وحرارة الوعاء وغليان الماء : النار سبب الحرارة ؛ والحرارة سبب الغليان.

---

[1]- السنوسي ، شرح صغرى الصغرى ، ص ، 12 .

ثانيا : الحالة الثانية : العلاقات بين السبب وأثره في الشرع

يختلف مفهوم السبب في مجال الشرع الإسلامي ، عما ألفه الفلاسفة وعامة المتكلمين من معتزلة وأشاعرة . فهو عند أهل الفقه عبارة عما يكون سبيلا ، للوصول إلى الحُكم مع عدم التأثير فيه . ويعبر عنه الشيخ السنوسي ، بالأمارة أو الإشارة ، رافضا كلمة السبب . يقول : إن الأحكام الشرعية لا سبب لها أصلاً ، لا مؤثرة ولا غير مؤثرة ؛ وإنما معنى السبب عندهم ، أنه مجرد أمارات نَصَبَها الشرع للدلالة فقط ، على الأحكام ، ولا أثر لها فيها ألبتة ، ولا ملازمة بينهما عقلا .[1] إن علاقة الاقتران بين السبب والمسبب في مجال الشرع هذا ، تختلف عنها في مجال العلاقات بين المقدمات والنتائج ، أو بين القدرة الحادثة والفعل ، أو فيما بين ظواهر الكون ، وذلك لأن الشرع في أمره مثلا ، ينْصب أمارة أي إشارة على حكم من أحكام الإيجاب ، أو الندب ، أو التحريم ، أو الكراهة . ففي حكم التحريم مثلا ، وفي مسألة قطع اليد ، فالشرع نَصَبَ السرقة سببا لإيجاب القطع ، وجعل كأمارة ، زوال الشمس سببا لإيجاب صلاة الظهر .

وهذا يعني أن أحكام الله تعالى ، ليست تابعة للأسباب ، والشروط ، والموانع .[2] ولقد بيَّنا بالتفصيل هذه المسألة مع السنوسي ، في الفصل الثالث من الباب الثاني .

ثم إن السبب في التصور الفلسفي ، وهو الذي يخلع عليه الفلاسفة الطابع الأبدي والتحرك الآلي بينه وبين أثره ، ليس بهذه الصورة الجامدة والمطلقة التي يرضى الحكم الشرعي بتقبُّلها ؛ وذلك لأن السبب في مذهب السنوسي ، يرتبط بقيدي الشرط والمانع ، ارتباطا معقدا ، فضلا عن أنه يتعلق بحرية الله تعالى ، وإرادته .

ومن هنا ، فإن العلاقة الفلسفية بين السبب وأثره ، تبدو أمام هذه الروابط المتشابكة والحية ، ظاهرة باردة ، من حيث إنها لا تفارق حالتي الجمود والتحجر ، وبعيدة عن تصوير الحقيقة ، في حين أنها تابعة لإرادة الله وقدرته .

---

[1]- لقد ورد مفهوم " الأمارة " ، في سائر كتب الشيخ العقائدية ، وخاصة في " شرح المقدمات " .

[2] - يميز السنوسي في أحكام الله بين ما هو تكليفي ، وما هو وضعي ؛ فالتكليفي يتمثل في أحكامه الخمسة ، من وجوب ، وتحريم ، وكراهة ، وندب ، وإباحة ؛ والوضعي يتمثل في الحكم بسببية أمرٍ ، أو شرطيته ، أو مانعيته . ومراد الأمر الإلهي هو مطلق الفعل ، فيدخل فيه الإيجاب ، والندب ، ويدخل في النهي التحريم والكراهة ؛ فهذه أربعة، والخامس وهو الإباحة "فهي إذْنٌ الشروع في الفعل والترك معا ، من غير ترجيح لأحدهما على الآخر ، كالنكاح والبيع مثلا " . (شرح المقدمات ، ص ، 15) .

وعليه ، فلا بد من " استناد جميع الكائنات إليه تعالى ، بدءا بغير واسطة ، لا أثر لما سواه في أثر ما عموما ؛ وهذا يوجب استواء الأفعال بالنسبة إليه جل وعلا ؛ فتعينّ بعضها للإيجاب ، وبعضها للتحريم أو غيره ؛ وهو واقع بمحض الاختيار ، لا بسبب يبعثه تعالى عليه . فإن تحريم شرب الخمر مثلا ، لو جُعلت العلة الباعثة عليه الإسكار الذي اشتمل على إفساد العقل - كما يقوله المعتزلة - لكان ذلك فاسدا من وجهين :

أحدهما : أن شرب الخمر ، فعل من أفعال الله - بمعنى أنه مخلوق له جل وعز- كما أن شرب الماء كذلك ، ولا أثر للعبد في شيء منها أصلا ؛ فكون ذلك نصب إمارة على استحقاق العقوبة ، وهذا لم يُنصب لذلك ، لا سبب لذلك إلاّ بمحض الاختيار .

الثاني :أن الإسكار ، عند أهل الحق ، ناشئ عن شرب الخمر ، ولا أثر للخمر فيه أصلاً ، لا بطبعه ، ولا بقوة جعلُت فيه ، وإنما الإسكار عرضٌ مخلوقٌ له تعالى بلا واسطة ؛ وقد أجرى الله سبحانه وتعالى عادته أن يخلق هذا العرَض عند شرب الخمر إن شاء ؛ فالخمر بالنسبة إلى عدم التأثير في الإسكار ، وإفساد العقل ، كالماء سواء بسواء .[1]

وعندما ندرك سبب الأسباب ، أي السبب الذي " كان ولا شيء معه " ، نفهم بكل وضوح طبيعته وأوصافه . ومن ذلك ، أن هذا السبب هو الله الذي لا سبب لوجوده ، فلا يفتقر إلى المؤثر ولا إلى الأثر ؛ كيف لا ، وهو الفاعل بمحض الاختيار، له في متعلّقاته الممكنة ، أن يفعل أو يترك ؛ فلا علة ، ولا توليد ، ولا شرط ، ولا مانع ، ولا قيد ؟

لقد بينّ السنوسي بكل وضوح ، هاته الصفات الأزلية الربانية ، في كثير من مؤلفاته ، لتثبيت العقيدة ، والرد على الخصوم . جاء في كتابه " شرح العقيدة الصغرى " : " أثبت تعالى بقوله : ﴿ لم يلد ولم يولد ﴾[2] استغنائه جلّ وعزّ ، عن المؤثّر والأثَر .فلا حاجة لله تعالى إلى المؤثّر ، ولا علّة لوجوده جلّ وعزّ ، وإليه الإشارة بقوله تعالى : (ولم يولد) أي لم يتولّد وجودهُ تعالى عن شيءٍ ، أي لا سبب لوجوده تعالى ، لوجوبِ قدمه وبقائه ؛ وكذلك لا حاجة له تعالى ، إلى الأثر وهو: ما أوجد الله تعالى من الحوادث ؛ ولا غرض له جلّ وعزّ ، في شيء منها . تعالى عن الأغراض . ولا معُين له تعالى في شيءٍ منها ، بل هو جلّ وعزّ ، فاعلٌ بمحض الاختيار

[1] - السنوسي ، شرح العقيدة الوسطى ، ص ، 124 .
[2] - الإخلاص ، 3 .

بلا واسطة ، ولا معالجة ، ولا علّة ؛ وإليه الإشارة بقوله تعالى : (لم يلدْ) أي لم يتولّد وجود شيءٍ عن ذاته العليّة ، بأن يكونَ بعضاً منه ، أو ناشئا عنه ، من غير قصدٍ ، أو ناشئاً عنه تعالى باستعانةٍ ممن يزاوجه على ذلك ، أو ثمّة غرض يحمل على ذلك ".[1]

وجاء في كتابه " شرح صغرى الصغرى " : إن " قولنا : (ولا مؤثر معه في فعل من الأفعال) ، هو من باب عطف الخاص على العام ، لأن وجود المؤثر معه تعالى ، يرجع إلى وجود المماثل له تعالى في بعض صفاته ، وهي القدرة والإرادة ؛ فلو وُجدت صفة في حادث ، يتأتى بها الإيجاد والإعدام ، لكانت مماثلةً لقدرة الباري جل وعلا فتكون حادثة لاحتياجها إلى مخصِّص يخصّصها بالذات العلية ، ويخصّصها بعموم التعلق عن نظيرتها ؛ وحدوث الصفة ، يستلزم حدوث موْصوفها وذلك يستلزم حدوث الذات العلية ، تعالى الله عن ذلك .[2]

وجاء في " متن العقيدة الوسطى " : "وإذا كان العالم حادثا ، بعد ما تقرّر عدمه، فلا بدّ له من محدثٍ ، إذ لا يُتصوّر في العقل ، انتقاله من العدم الذي كان عليه، إلى الوجود الطارئ بلا سبب ؛ ولولا الفاعل المختار لوجوده ، فيما شاء من الأزمان على ما شاء من المقادير والصفات ، لكان يجب أن يبقى على ما كان عليه من العدم أبد الآباد ، لاستواء المقادير ، والصفات ، والأزمان بالنسبة إلى ذاته ".[3]

وجاء في كتابه " شرح العقيدة الوسطى " : " القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك بحسب إرادته . فلا تسمى العلة قادرة على معلولها ، ولا الطبيعة على مطبوعها ، لعدم الإرادة منهما ، وعدم تأتيّ تركها لأثرهما ، لو رأتا . والفرق بين العلة والطبيعة ، عند من يقول بتأثيرهما ، عند الملحدة - أبعدهم الله تعالى - إنّ العلّة لا يتوقف تأثيرها على شيء ، ومن ثمّة استحال وجود العلة بدون معلولها ، كحركة الأصبع بالنسبة إلى حركة الخاتم المجعولة فيه مثلا . وأما الطبيعة فقد يتوقّف تأثيرها على وجود شرط ، وانتفاء مانع ، كتأثير النار في الإحراق عندهم ، فإنه يتوقف على شرط وهو (مماسة النار للشيء المحترق) ، ونفي مانع وهو (عدم بلل ذلك الشيء المحترق)

[1] - السنوسي ، العقيدة الصغرى وشرحها ، ص ، 131 .

[2] - السنوسي ، شرح صغرى الصغرى ، ص ، 50 .

[3] - السنوسي ، متن العقيدة الوسطى ، ص ، 81 .

فصارت " أقسام الفاعل " ، بحسب التقدير العقلي ، ثلاثة أقسام : (قادرا) ويسمى مختاراً ، وهو الذي تقدم ؛ و(علة) ؛ و(طبيعة) وكلها موجودة عند مُلحدة الفلاسفة " .[1]

ويقول أيضا : " والدليل على أنه تعالى قادر، أي يصح منه الفعل والترك ، إيجادُه جل وعز ، العالَمَ ، إذ لو لم يتأت منه الترك ، لكان علة أو طبيعة - تعالى الله عن ذلك فيلزم قدم العالم ؛ [...] وقد عرفت برهان حدوثه ؛ ولو لم يتأت منه الفعل، لكان عاجزاً -تعالى جل وعز عن كل نقص - فيلزم أن لا يوجد العالم ، وقد سبق برهان احتياج العالم إليه تعالى ، وأنه لا يتأتى وجوده من غير موجد . ﴿وربك يخلُق ما يشاء ويختارُ ، ما كان لهمُ الخيرةُ ، سبحان الله وتعالى عما يُشركون﴾" .[2]

وفي شرحه في المتن ، لقوله : (ويلزم أن تكون هذه القدرة متعلقة بجميع الممكنات) قال : " يعني بالممكنات : الجائزات ، دون الواجب والمستحيل ؛ أما الواجب ، فكذاته تعالى وصفاته ؛ وإنما لم تتعلق بالواجب لما يلزم من تعلقها به ، أن يكون موجودا بعد عدم ، لأن ذلك من لازم أثر القدرة ؛ وذلك قلب لحقيقة الواجب إذ هو الذي لا يُتصور في العقل عدمه . أما المستحيل ، فكالجمع بين وجود الشيء وعدمه مثلاً ؛ وإنما لم تتعلق به ، لما يلزم في تعلقها به أن يصحّ وجوده ، وذلك أيضا ، مناف لحقيقة المستحيل ، إذ هو الذي لا يُتصوّر في العقل وجودُه فتعيّن أن القدرة لا تتعلق إلاّ بالجائز - وهو الممكن – لأنه [هو]الذي يصحّ في العقل وجوده وعدمه.

ولا يُتوهّم أن في عدم تعلق القدرة بالواجب والمستحيل ، قصورا ،لأن القصور إنما يثبت أنَّ : لو كانت حقيقة الشيء مما يقبل الوجود بعد العدم ، ثمُّ مع ذلك ، لم يتأت أن يكون أثرا للقدرة أما إذا كانت حقيقة الشيء خارجة عن جنس المقدور ، فليس في عدم تعلق القدرة به قصور البتة بل في تعلقها به ، يلزم قصورها ، بل عدمُها البتة ، لأنها لو تعلقت بالواجب - كالذات العلية مثلاً -لزم حدوث الذات ، وحدوثُها يمنع وجود القدرة القائمة بها قبلها .

وقوله[أي السنوسي في المتن] : (بجميع الممكنات) : أشار بهذا ، إلى إثبات المطلب الرابع وهو (تعميم القدرة في جميع الممكنات) رداً على مذهب المعتزلة الذين أخرجوا أفعال العباد

---

[1] - السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 48 .

[2] - القصص ، 68 ؛ السنوسي ، شرح العقيدة الوسطى ، ص ، 105 .

الاختيارية عن أن تكون مقدورة له تعالى ، وجعلوا العباد هم الذين اخترعوها بإرادتهم .

واحتجّ في (العقيدة) لمذهب أهل الحقّ " بأن القدرة لو تعلقت ببعض الممكنات دون بعض ، للزم عليه : إما حدوثها ، أو انقلاب الجائز مستحيلا " .[1]

وفي سياق الحديث عن القدرة الإلهية ، وفعل التخصص للأشياء ، يقول : " إن الممكنات متماثلة في الممكن المصحِّح لتعلق القدرة ، فاختصاص بعضها بالصلاحية ، لتعلق القدرة دون الآخر ، إن كان لمخصّص ، لزم حدوث القدرة من حيث إنه يحتاج حينئذ ، إلى أن يكون الفاعل المخصص ، خلَق قدرة تتعلق ببعض الممكنات ، وعجز بالبعض الآخر ؛ وقد عُرِفَ وجوب القدم لقدرته تعالى ؛ وإن تخصّص تعلقها بالبعض لا لمخصّص ، لزم أن البعض الآخر ، لا يصلح لذاته أن يكون متعلقا لها ، لِما فرض من عدم المخصّص ؛ وما لا يصحّ لذاته أن يكون متعلقا للقدرة ، منحصرٌ في الواجب والمستحيل ؛ وكون هذا البعض ، الممكن واجبا ، لا يصحّ أنه معدوم لم يوجد - ولا شيء من الواجب بمعدوم فيتعين أن يكون مستحيلا ، والفرض أنه ممكن ، مماثل لسائر الممكنات التي تعلقت بها القدرة . فقد لزم انقلاب الممكن مستحيلا ، وإذا انقلب هذا الممكن مستحيلا ، لزم انقلاب سائر الممكنات مستحيلة ، للتماثل ، فلا يقدر الإله على شيء منها ، ويلزم أن لا يوجد شيء منها ؛ والعقل والعيان يكذب ذلك " .[2]

ومن الأمثلة التي يذكرها السنوسي ، بشأن التخصص ، أن مولانا سبحانه ، خالف بين أعين الحيوانات ، على قدر الحاجة إليها ، وتمام الانتفاع بها ، ليزول بذلك ، أوهام القائلين بالطبائع والعلل فجعل تعالى الهرة تبصر في الظلام والنهار ، ليكمّل بذلك ، منفعتها التي اختار سبحانه أن يخلقها معها ؛ وكذلك الكلاب ، والبغال ، والخيل ، والحمير ، والجِمال ، حتى تمكن الإنسان من السفر بها ليلا ونهارا ، وليعلم المؤمن أنّ رؤية الرائي ، ليست حاصلة عن طبع ، ولا علة ، وليست بانبعاث أشعة من العين ، ولا مشترطا فيها خصوص حاسة العين ، ولا طبقاتها السبع ، ولا استمدادها بما تستمد به من الدماغ ، ولا يمنع منها قرب ، ولا بعد ، ولا حجاب من ظلمات أو غيرها ؛ وما اتفق أن يوجد مع تلك الأمور ، من المنع ، فإنما هو بمحض اختيار الله تعالى ، أن يوجد ذلك **عندها** ، لا **بها** .[3]

---

[1] - السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 110 .

[2] - السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 110 .

[3] - السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 126 .

ثالثا : الحالة الثالثة : العلاقة بين المسبب والمسبَّب في مجال ظواهر الكون

وفي الحالة الثالثة التي ركز عليها السنوسي ، وهي العلاقة بين السبب والمسبب في مجال ظواهر الكون ، يغتنم الفرصة ، للرد على انحراف الفلاسفة والمعتزلة في مسألة السببية ، بعد عرض أطروحتي الفرقتين .

1- أطروحة الفلاسفة لطبيعة السببية ونقدُ ها

أ- عرض الأطروحة : إن الفلاسفة أمثال " أرسطو " ، على الرغم من أنهم يقرون بأن " الله "هو واجب الوجود بذاته ، وهو فاعلٌ لكل شيء ، وأن أي سلسلة من الأسباب والمسببات يتحتم أن تنتهي إليه تعالى ، فإنهم يذهبون إلى أنه تعالى فاعل في العالم بأسباب ووسائط . وهي وسائط سخّرها الله بقوة مقرونة بها لتؤثر على الطبيعة. ورفضوا أن يكون الإله فاعلا لمتغيرات العالم بصورة مباشرة .

وأكثر من هذا ، فإنهم مالوا إلى اعتبار الأجرام السماوية [كأسباب أبديةأشياءَ مختلفةً عن الأرض ، هذا العالمَ المعرَّض للكون والفساد ؛ فهي من جنس آخر يختلف عن الطبائع الأربعة التي تتركب منها أجزاء عالم الكون والفساد ، وهو جنس أثيري خاص . فجنس الأفلاك السماوية ، ليس حرارة ، ولا برودة ، ولا رطوبة ، ولا يبوسة . فهو من عنصر غير العناصر الأرسطية الأربعة . ومن هنا ، انتهوا إلى اعتبار كل الأجرام السماوية ، كالشمس مثلا ، أجساما أبدية لا يتخللها فساد .

ونظرية السببية تتعلق بمجمل فلسفة " أرسطو " وبمنطقه ، لأن العلاقة في رأيه ، بين السبب والنتيجة ، تلعب في القياس ، نفس الدور الذي تلعبه في الفعل الإرادي ، والقائمة بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل في الميتافيزيقا ، وفي ظواهر الكون المكشوفة المتنوعة ، كالملح وذوبانه في الماء واحتراق الأشياء واقترابها من النار .

ب- نقد الأطروحة : أما الاستدلال المنطقي الذي يستخدمه السنوسي في نقده لأطروحة الفلاسفة في الطبائع ، فيمكن تلخيصه فيما يأتي :

أما الإيجاد بالذات كإيجاد العلة والطبيعة . لو صح . فلا يستلزم أن تكون تلك العلة أو الطبيعة

قادرةً ، ولا مريدة ، ولا عالمة ، ولا حية .[1]

ولا بد من رفض أن يكون العالم بأسره مؤلفاً من الطبائع الأربعة التي قال بها بعض فلاسفة اليونان وعلى رأسهم "أرسطو" ومن تبعه من فلاسفة المسلمين ، وذلك:

- أولا ، لأن الطبائع الأربعة هي مجرد أعراض ، والأعراض لا فعل لها ، ومن ثمة، فإنه لا يمكن أن تكون وراء تركيب العالم .

-ثانيا ، وعلى هذا الاعتبار ، تكون الطبائع محدَثة ، وهذا يعني أن العالم لا يمكن أن يكون قديماً .

- ثالثا ، وظاهرة تركيب العناصر الطبيعية وانحلالها . لدى الطبائعيين والأطباء . لا تأثير لها في وجود الشيء ، ولا في فساده ، ولا في أنه "باعتدال الطبائع تكون صحة الجسم ، ولا أن بغَلبة بعضها تكون الأمراض " . والدليل على ذلك ، أنه " لو كان الجسم بسيطا لم يتركب إلا من نوع واحد ، يقبل من الكون والفساد عند أهل الحق والسنة ، ما يقبله عند تركيبه من الأنواع " . وإن اختار الله تعالى أن يخلق شيئا عند خلقه شيئا آخر ، فهذا لا يعني أنّ لأحدِ مخلوقيه ، أثرا في مخلوقه الآخر لا بالاختيار ولا بغيره ، بل وجوده وعدمه فيما يتعلق بالتأثير ، سواء .[2]

- رابعا ، وعلى افتراض أن صانع العالم طبيعةً كانت أو علة .فإن الأمر لا يخلو، أن يكون كلاهما قديما أو حادثا فإن كان كلاهما قديما ، لزم قدم العالم "لأن فعل العلة والطبيعة ، إنما هو باللزوم لا بالاختيار، وقدم الملزوم يقضي بقدم لازمه"، وقد تبين لنا بالبرهان حدوث العالم.وإن كان كلاهما حادثا، افتقر كل منهما إلى علة أو طبيعة ، ونهاية هذا الافتقار ، الدور والتسلسل ، وكلاهما محال ؛ وبذا ، يستحيل أن يكون كل من العلة والطبيعة حادثا .

- خامسا ، أما تستر بعض الطبائعيين بحالة التأخر في الطبيعة ، من حيث إن صانع الحوادث طبيعي، وأنها قديمة باستمرار ، فمسعىً غير مسلم ، وذلك :

لأن عدم المفارقة ، إنما يلزم في العلة مع معلولها ، مع العلم أن تلازمهما لا يتوقف على شيء أما ملازمة الطبيعة لمطبوعها ، فمتوقف على عدم الموانع ، ووجود الشرائط ، " كما تقول مثلا . وعلى مذهب الفلاسفة . تأثير النار بطبعها في احتراق الشيء ، يتوقف على وجود الشرط ، وهو

---

[1] - السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 89 .

[2]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، (95-96) .

مسُّها مثلا ، لذلك المحترقَ ؛ وانتفاء المانع ، وهو بَلَل ذلك الممسوس مثلا . أما إذا وجد مانعها أو انتفى شرطها ، فتوجد هي مع عدم مطبوعها الذي هو الاحتراق ".[1]

وإن تستروا بالقول بأن . " **صانع** هذه الحوادث طبيعة قديمة ، لكن تأخر مطبوعها ، [2] ولم يكن قديما لمانع من وجوده أزلا ، أو فوات شرط ، فلما انتفى المانع وُجد الشرط فيما لا يزال ، وُجدت تلك الحوادث ، فلا يلزم على هذا قدمُ الحوادث ، ولا استمرار عدمها " كما وقع زعمهم . **وجدوا** أنفسهم أمام عقبة ، وهي أن المانع من تأثير الطبيعة في وجود الحوادث أزلا ، لا يخلو إما أن يقدَّر قديما أو حادثا . فإن كان حادثا افتقر إلى محدث ، والمحدث على أصل الطبائعيين طبيعة قديمة ، فيتحتم الاحتياج أيضا ، إلى تقدير مانع آخر منَعَ من وجود هذا المانع الحادث أزلا ، والمانع من تأثير الطبيعة ، قد اختاروا أنه حادث ، فيكون هذا المانع الثاني حادثا ، ويفتقر أيضا ، في تأخير وجوده عن طبيعته القديمة إلى تقدير مانع آخر حادث ، ثم كذلك هذا المانع الآخر ؛ ويتسلسل ، فيلزم وجود حوادث لا أول لها ، وقد سبق برهان استحالته . [3]

ويخْلص السنوسي معهم إلى هاته النتيجة وهي : "وهكذا ، نقول في الشرط المتأخر وجودُه عن الطبيعة : إنه حادث ، فيفتقر إلى محدث ، والمحدث على أصلهم ، طبيعة قديمة ، فيحتاجون أيضا ، إلى تقدير مانع من وجود هذا الشرط أزلا ، أو فوات شرط ، لم يوجد إلا فيما لا يزال ، وننقل الكلام إلى ملغ الشرط ، وإلى شرط الشرط، ويلزم ما لزم أولا من التسلسل ، إن قُدِّرت الشروط أو الموانع حادثة ؛ وعدم القديم ، إن قُدِّر مانع الشرط قديما " . [4]

ومن نماذج مناظراته ، ما جاء في كتابه " شرح صغرى الصغرى " :

"فإن قلتَ : ما المانع أن يكون ما سوى الله قديما ، ويكالترجيح لِوُجود مقاديره وصفاته ، بطريق التعليل أو الطبع ، لا بطريق الاختيار؟

فالجواب : أنه لو كان كذلك ، لما اختلفت مقاديره وصفاته ، ولما تأخر منها شيء عن الأزل لأن العلة الواحدة والطبيعة الواحدة ، يستحيل اختلافُ آثارها أو تأخّرُ شيء منها عن وجودها في الأزل ؛ والمشاهدةُ الضرورية تقضي بخلاف ذلك ، لأن اختلافها في مقاديرها وصفاتها ، كثير

---

[1]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 94 .

[2] - مطبوعها أي أثرها .

[3]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 98 .

[4]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 98 . وللسنوسي في هذه القضية ، تفصيل .

لا حصر له ، وتأخير جميعها عن الأزل معلوم على القطع ، لمشاهدة التأخر في كثير من الأجرام وصفاتها اللازمة لها ؛ فوجب أن يكون جميعها كذلك ، لوجوب استوائها في صفة الافتقار إلى الفاعل .

فإن قلت لا شك أن تأخير الأجرام وصفاتها عن الأزل ، يدل قطعا على أن إيجادها ليس على طريق التعليل ، إذ العلة العقلية يستحيل مفارقتها لمعلولها ؛ وأما دلالة التأخير على أن الإيجاد ليس بطريق الطبع ، فقد لا يسلم ، لما تقرر أن تأثير الطبيعة ، عند من يقول بها من المبتدعة ، ليس على طريق اللزوم بكل حال ، بل إنما يلازمها مطبوعها ، إذا توفّرت الشرائط ، وانتفت الموانع . فعلى هذا ، [وقع] تأخير العوالم عن الأزل ، لتوقُّف وجود مانع منع منها في الأزل وانتفاء شرط هناك .

فالجواب: لو وُجِد مانعٌ يمنع من وجود العالم في الأزل لما انتفى أبداً ، لأن (ما ثبت قدمه استحال عدمه)، فيلزم أن لا يوجد شيء من العوالم أبداً ؛ ولو انتفى شرط وجود العوالم في الأزل ، لما وجد ذلك الشرط أبداً ، فلا يوجد أيضا شيء من العوالم أبداً ، لأن وجود ذلك الشرط . فيما لا يزال . متوقف على انتفاء مانع أزلي أو تسلسل شرائط إلى غير أوّل ، وكلاهما محال .[1]

والكلام في حدوث ذلك الشرط وتأخرُه عن الأزل ، كالكلام في المانع ، فيحتاج هو أيضا إلى تقدير مانع أزلي ، فيلزم أن لا يوجد شرط العالم أبداً ، فلا يوجد العالَمُ مشروطَه أبدا ؛ أو تقدير شرط آخر حادث ، فننقل الكلام إليه ، ويلزم التسلسل . "[2] وبهذا ، يثبت أن موجد العالم مريد مختار ، فلا علة ولا طبيعة .

ومن الانحراف عن الدين ، الذي سقط فيه كثير من العوام والمتفقهة في زمن السنوسي ، فضلا عن الفلاسفة ، إضافة الفعل لغير الله تعالى كإضافة الفعل إلى الأفلاك مثلا ، من حيث إنها " تؤثر في العالم السفلي ، تأثيرات في الأجسام والنبات والمركبات ، وأن البعض يتولد عن البعض " .[3]

وفي كتابه " شرح العقيدة الكبرى " ، يبطل السنوسي مذهب الفلاسفة والفلكيين وأتباعِهم) القائلين بالتعليل ، النافين عن الصانع الاختيار والإرادة ، بما يأتي من حجج في شكل تساؤلات :

---

[1] - السنوسي ، شرح صغرى الصغرى ، ص ، (40-42) .

[2] - السنوسي ، شرح العقيدة الوسطى ، ص ، (118-121) وللسنوسي في هذه القضية ، تفصيل .

[3]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 92 .

ما بال الأفلاك وقفت على عدد مخصوص ، ولم تكن أكثر منه ، ولا أقل ؟ ولم كانت على تلك المقادير المخصوصة ، ولم تكن أكبر منها ولا أصغر ؟ وما بال الأعلى منها يترك حركة واحدة من المشرق إلى المغرب ، وباقي الأفلاك يتحرك حركتين ، إحداهما الحركة اليومية من المشرق إلى المغرب ، والأخرى حركتها في البروج من المغرب إلى المشرق ؟ وما بال الحركات كلها ، اختُصت بما بين المشرق والمغرب ، ولم تكن فيما بين الجنوب والشمال مثلا ؟ [1]

إن الأجرام السماوية تماثل سائر الأجرام في العالم ، وأنها يعتريها الكون والفساد ، كما يعتري مكوِّنات العالم الذي تحت فلك القمر .

وبشأن هذه الانحرافات ، يضيف السنوسي في كتابه " شرح العقيدة الوسطى " ، أن المتفلسف " قد يجهل أن الخارق للعادة فعل الله تعالى ، ولا يعتقد الصانع المختار ، بل يعتقد صدور العالم عن علة ، توجب بالذات بتوسط عقول ، ونفوس ، وحركات الأفلاك ، وطبائع ، كما تدعيه الفلاسفة والطبائعيون بجهلهم بمعرفة الله تعالى ووحدانيته . وقد يعتقد أنه ليس خارقا للعادة ، وأنه مما يجوز التوصل إليه بالحِيَل ، والغوص في العلوم فأما من هُيِّئَ لمسالك الحق ، وعُرِف ، بما تقرر عنده من التوحيد ، أن الذي وقع به التحدي فعل الله تعالى ، وهو عالِم بدعوى التحدي ، إما بالمشاهدة أو بالنقل المتواتر ، وعُرِف أنه لا يُتوصل إليه بالحيل ، إذ أهل الحيل ، وما يتوصلون إليه بحِيَلهم أو علومهم ، معروف لا يخفى إلاّ على غبيّ . ثم عرف أن ذلك خارق للعادة فعَلَه الله تعالى على وفق دعوى النبي إجابة له ، لم يسترب في حصول العلم الضروري بصدقه ، ولا يحتاج في ذلك ، إلى مثال ولا غيره " . [2]

2- أطروحة المعتزلة لطبيعة السببية ونقدها

أ- عرض الأطروحة : يرى المعتزلة أن العبد حر في إقرار أفعاله وإصدارها ، وأن القدرة التي أحدثها الله فيه ، تنطوي على طاقة ، من شأنها أن تنقل مشروع الفعل من القوة إلى الفعل ، وأن يمتد تأثيرها إلى مسبَّب بعيد عن طريق مسبَّبها القريب . يقول عنهم السنوسي : إنهم يذهبون إلى أن العبد مخترع أفعاله ، وأن القدرة الحادثة لا تتعلق مباشرة إلا بالمقدور الذي في محلها . غير أنهم

---

[1] - السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 91 .

[2] - السنوسي ، شرح العقيدة الوسطى ، ص ، (242-243) .

يرون أن ما في محلها سبب يوجد به ما هو خارج عن محلها ، وزعموا أن السبب والمسبب مقدوران للعبد ، إلا أن أحدهما مباشرة والآخر . وهو المسبَّب . بواسطة إيقاع السبب .[1]

ويتصورون تأثير الأسباب على مستويات ثلاثة : مستوى العلاقات السببية فيما بين مقدمات الفكر ونتائجها ، ومستوى اختيار العبد لأفعاله التي يريدها ، ومستوى التولد . ويذهبون إلى أن " الطبيعة لها تأثير في مفعولها ، ما لم يمنعها مانع ، وهو تصور أوحى للمعتزلة الأخذ بفكرة التولد " ولم يكونوا في هذه المسألة ، متفقين كل الاتفاق على بعض النقاط : ذهب بعضهم إلى " أن المتولَّد فعل فاعل السبب " ، وذهب " النظام " على عكس ذلك ، إلى أن الله تعالى خلق الأشياء على طبائع وخصائص ، تقتضي حدوث الحوادث الناشئة عنها ، ولم يقل إنها فعل لفاعل سببها . وفي نفس السياق ، وبتعبير آخر ، قال " معمر بن عباد " : إن جميع الأعراض واقعة بطباع الأجسام إلا الإرادات .[2]

ب- نقد الأطروحة : يقول السنوسي في رده على أطروحة المعتزلة : إنهم انساقوا مع الفلاسفة في تصورهم أن الطبيعة لها تأثير في مفعولها ، ما لم يمنعها مانع ، وهو تصور أوحى للمعتزلة الأخذ بفكرة التولد " وكأنه ضرورة حتمية ، وذلك على نمط العلاقة في النظر بين المقدمات والنتيجة " ، وكذا على نمط العلاقة بين الفعل والقدرة الحادثة . وافترقوا افتراقا بعيدا [...] .كما افترقوا في الرد عن هذا التساؤل: هل يجوز أن يكون في أفعال الباري تعالى تولد ؟ فذهبت جماعةإلى منعه لعموم قادريته تعالى ، وامتناعِ أن تتعلق بشيء في محلها ؛ وإنما تتعلق بما خرج عن محلها ؛ ونسبتُها إلى جميع ما خرج عن محلها ، نسبة واحدة . وذهب آخرون إلى أن التولد أمر معقول في أفعاله تعالى ، لأن السبب المُولِد لما جاز وقوعهُ من الله عز وجل ، لم يجزْ أن ينتفي تأثيرُه في مسببه إلا لمانع ؛ وليس صدوره من الصانع مانعا ، وإلا لمنع في الشاهد ، فلزم أن يولد ؛ وهذا القول أقرب إلى قياس مذهبهم .[3]

يعتبر السنوسي التولد من المستحيلات في حق الله تعالى ، وأنه يجب إسناد وقوع الممكنات كلها إليه تعالى ابتداء ، وإبطال أصل التولد والتعليل على سبيل التأثير .[4] يقول: عُرِفَت

[1] - السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 198 .

[2]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 198 .

[3]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، (198-199) .

[4]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 5 .

ثَةِ فِي مَحَلِّهَا ، لِذَلِكَ أَيْضًا ، تَأْثِيرُهَا بِوَاسِطَتِهَا فِي مَحَلِّهَا وَغَيْرِ مَحَلِّهَا
وَنَحْوِ الْحَرَكَةِ ، كَالضَّرْبِ الْمُوجِبِ عَادَةً ، بِوَاسِطَةِ حَرَكَةِ الْيَدِ مَثَلًا ، وَهُوَ
الْمُسَمَّى بِالتَّوَلُّدِ عِنْدَ الْقَدَرِيَّةِ[1] . وَيَلْزَمُ عَلَى مَذْهَبِهِمْ[2] ، مِنْ وُجُودِ أَثَرٍ
بَيْنَ مُؤَثِّرَيْنِ ، وَوُجُودِ فِعْلٍ مِنْ غَيْرِ فَاعِلٍ ، أَوْ إِرَادَةٍ مِنْ غَيْرِ عِلْمٍ بِالْمَفْعُولِ ".[3]

ومن الحجج التي هاجم بها القائلين بالتولد :

(*) أنه يلزمهم وجود أثر واحد عن مؤثرين ، بحيث يلزم المتولَّدَ سببان : قدرة العبد ، وما يصدر عنها من فعل ، كرميك لحجارة ، والجرح الذي يترتب عن وقع الحجارة .

(*) ويلزمهم أيضا ، وجود الفعل من غير فاعل ، إذ من رمى حجارة وحضر أجلُ موته قبل اصطدام الحجارة بأحد الناس وجرحه ، وهو جرح يستمر لأيام يفضي به إلى هلاكه ، يبقى رميُه ساريا ، وقد مات الرامي ، فكل ما ترتب من تضاعفات للهالك هي أفعال للرامي . أيعقل أن يكون الفاعل فاعلا ومؤثرا في الأشياء ، وهو غير حي ؟ فهنا ، لا بد من إضافة الفعل إلى الفاعل ، مع امتناع صدوره مضافا إليه في حالة امتناع كونه فاعلا ، إذ الصدور منه ، يقتضي صحة ذلك ، والامتناع ينافي الصحة .

ويضيف مؤكِّدا ، أن علاقة ظاهرة بأخرى ، على أساس مبدأ السببية ، لا تدل على أن لإحداهما تأثيرا في الأخرى ، وإنما تسير على مجرى العادة . وفي هاته الحالة ، فالعلاقة بينهما ، تجعلهما مستويين في نفي الدلالة على التأثير . ولنا في هذا السياق ، بعض ما يدل على ربط السنوسي السببيةَ النفعيةَ بالقضاء الرباني . ومن ذلك ، أنه إن كان يؤمن بمبدأ السببية إيمانا عفويا على طريقة جميع الناس ، وهو أمر عادي ومفيد ، إلا أنه كان مثلا ، ينتهي دائما ، بعد وصف العلاج المجرب للمريض ، بأدعية منها : " نسأل الله تعالى الكريم المنَّان أن يشفينا منه [

---

[1]- حقيقة التولد عند المعتزلة ، إيجاد حادث بواسطة مقدور للقدرة الحادثة . وهم استوحوا الفكرة من الفلاسفة في الأسباب الطبيعية ، وزعموا أن الطبيعة تؤثر في مفعولها ، ما لم يمنعها مانع . (كاعتقادهم بأن الضرب متولد من حركة اليد وناشئ عنه) .

[التولد] : وهذا المذهب إنما أخذه المعتزلة من مذهب الفلاسفة في الأسباب الطبيعية . فإنهم زعموا أن الطبيعة كالنار ونحوها تؤثر في مفعولها ما لم يمنعها مانع ، فأخذ المعتزلة ذلك ولقبوه تولدا.. . (السنوسي ، المنهاج السديد ، ص ، 252) .

[2] - القدرية مجوس هذه الأمة ، (عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: القدرية مجوس هذه الأمة إن مرضوا فلا تعودوهم وإن ماتوا فلا تشهدوهم) .

[3]- السنوسي ، العقيدة الكبرى ، ص ، 197 .

أي مرض عرق النسا] ومن غيره من الأمراض نحن وجميع الإخوان "؛" إن شاء الله تعالى "؛ "والله تعالى أعلم"؛ " فيزول جميع ذلك سريعا ، بإذن الله تعالى " .[1]

وفي كتابه " شرح العقيدة الوسطى " ، يؤكد بشدة على " مطلقية " قدرة الله تعالى وإرادته ، في خلق الأشياء وما ينتج فيها من علاقات فيما بينها ، قائلا : " إنه لا **أثر** لمخلوق . أي مخلوق كان . في أثر ما عموما ، لا بالمباشرة ، ولا بالتولّد ، أي لا بغير واسطة ، ولا بواسطة ، وما وُجد مع قوة مخلوق وقدرته من الأفعال ، سواء وجد في ذاته ، كحركاته وسكناته ، أو مصاحبا لما وجد في ذاته ، كحركات الحجَر والرُّمح والسهم وأنواعها ، وحركة السيف والجراحات المقارنة لذلك ونحو ذلك ، **إنما** هو واقع بمحض خلق الله تعالى واختراعه ، بلا واسطة ، ولا سبب ، وإنما هو . جل وعلا . يجمع بين ما شاء من مخلوقاته ، ويفرق بين ما شاء ، يفعل ما شاء تبارك وتعالى".[2]

وفي سياق حديثه عن القدرة الإلهية والاختيار المطلق ، لا يفوته أن ينبه إلى أخطاء المعتزلة في مسألة خلق العبد لأفعاله وتوليدِها . يقول : إنك بشأن العلاقات السببية ، فيما بين مقدمات الفكر ونتائجها ، عندما تقول مثلا ، إن الله تعالى موجد بالاختيار، وكل موجد بالاختيار فهو قادر ، فإنك تستنتج ، الله تعالى قادر . ودليل الصغرى (أي إالله تعالى موُجِد بالاختيار) يستبين بإبطال أن يكون فعله جل وعلا ، بطبيعة أو علة موجبة . وأما دليل الكبرى ، فواضح ، لأن الموجِد بالاختيارهو الذي يَصح منه الفعل بدلا عن الترك ، و الترك بدلا عن الفعل .[3]

ولقد ناقش السنوسي المعتزلة في مستوى العلاقات الفكرية ، كما رأينا في الفصل الأول من الباب الثاني ، وبيّن كيف يجب إسناد وقوع الممكنات كلها إلى الله تعالى ابتداء ، فالله تعالى قادر على خلق النظر العقلي عند النظر والتأمل ، أو بمجرد إجرائه العادة ، أو بجعله في القلب ضروريا بلا تأمل ، ولا بعثِ رسلٍ . وسيواصل مناقشتهم أيضا ، في مستوى اختيار العبد لأفعاله وبنفس الطريقة ، في الفصل الثاني من هذا الباب .وتحمَلنا المنهجيةُ التي نسير عليها في هذا الفصل ، إلى ذكر بعض الأفكار التي انتقد بها السنوسي موضوع اختيار العبد لأفعاله ، على أمل التفصيل في عرْض انتقاده لاحقا . يقول إن الله تعالى يزوّد عبده بقدرة حادثة ؛ فهو سبحانه تارة ، يوجدها

---

[1]- السنوسي ، مجربات في الطب ، على هامش مجربات الديربي الكبير المسمى "فتح الملك المجيد المؤلف لنفع العبيد وقمع العبيد وقمع كل جبار عنيد " ، مطبعة المنار ، تونس ، بدون تاريخ ، ص ، 95 ؛ 108 ؛ 119 ؛ 121 ؛ 125 .

[2] - السنوسي ، شرح العقيدة الوسطى ، ص ، 190 .

[3]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 82 .

لتيسير الفعل عليه ، ولا تأثير لها في الفعل أصلا ؛ فهو تعالى "يخلق مع الفعل قدرة تقارنه ؛ يسمى العبد في الاصطلاح مختارا ومكتسبا وفاعلا ، وإلا سمي مضطرا أو مجبورا ؛ ثم قد يخلق الله سبحانه مع هذين الفعلين . وهما القدرة والمقدور . علما للعبد ، وإرادة لما خـلـق فيه ؛ وتارة ، لا يخلق له ذلك ، كما أنه تعالى مع إفراده الفعل بالخلق دون القدرة ، قد يخلق للعبد شعورا بذلك ، وقد لا [يخلقه] " .[1]

وفي مناجاة نفسه ، وبغرض استمرار نقد المعتزلة ، يتخيل السنوسي كلاما كما لو كان صادرا من تهم ، مفاده أن القدرة الحادثة ليس من صلاحيتها الإيجاد والإعدام ، وإنما يمنحها الله " قوة عرضية منه تعالى ، وبها يتحقق فعل هاته القدرة . وكأن المعتزلة يريدون إثبات أن القدرة الحادثة زودها الله بدافع أو صفة عرضية ، وهو تعالى من خلالها ، يجعل العبد يختار أفعاله وينجزها .

ويتصدى السنوسي لهذا الكلام الفاسد ، بالتمييز بين صفة المعنى والصفة المعنوية ، الأولى هي قائمة بالذات ، والثانية عبارة عن حال والحال عرض لا حول له ولا قوة . ومعنى هذا أن القدرة الحادثة تفتقر إلى الصفات الوجودية القائمة بذاتها ، وبالتالي فيستحيل أن تتصف بـ " كونها قادرة وكونها مريدة " .

يقول : "فإن قيل تأتي الإيجاد والإعدام ، على وفق إرادة القادر وعلمه ، هو حقيقة القدرة الأزلية ، ولا مثل لها في ذلك ؛ لأن الإيجاد والإعدام اللذين يدعيان لبعض القدرة الحادثة ليسا من حقيقة تلك القدرة الحادثة بل هي عرضي لها ، يجعل الله تعالى لها ذلك ، فهي تؤثر على وفق إرادة الله تعالى وعلمه ، لا على وفق إرادة موصوفها وعلمه .

فالجواب أن تأتي التأثير ، إذا كان عرضيا لهذه القدرة الحادثة ، فإنه يلزم أن لا يرد على هذه القدرة على حياله ، لأنه حال ، والأحوال لا يمكن أن تفعل على حيالها، فلا بد من خلق صفة معنى وجودية في هذه القدرة الحادثة تكون علة لما عرض لها من تأتي الإيجاد بها والإعدام ، ويلزم عليه قيام العرض بالعرض ، والتسلسل لنقل الكلام إلى ذلك العرض الثاني : هل إيجابه للتأثير ذاتي ، فلا يتوقف بعد وجوده على إرادة ، أو هو عرضي لها ، فيحتاج إلى عرض آخر يوجب له الإيجاب للتأثير؟ وهلم جرا " .[2]

---

[1]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 85 .

[2] - السنوسي ، شرح صغرى الصغرى ، ص ، 50 .

وأخيرا ، لا بد من الإشارة إلى أن السنوسي لا يخلط في مسألة السببية ، بين عالم الميتافيزيقا ، وعالم الواقع المحسوس . فإن ما لله ، لله ، وما للعادة والتمثلات ، للعبد . فهو إن أرجع كل شيء إلى الله في مجاله الماورائي ، فإنه لا ينكر ما يجري في الواقع ، وكأنه صحيح يسير على وفق اعتقاد الناس . فلقد مارس من جهة ، التطبيب والتأليف فيه كما رأينا ، واعتبر التداوي من الأمور الخاضعة عندنا إلى العادة ، وميز من جهة أخرى ، في الحكم على الإيمان ، بين الظاهر النسبي وحقيقة الباطن التي لا يعرفها إلا الله .

وباختصار ، إن السببية لدى السنوسي ، لم تُشكِّل في حياته الفكرية معضلةً كما هو الشأن لدى أهل التفلسف والاعتزال ، وذلك لأنه يؤمن . كأشعري . بـ" مطلقية " قدرة الله تعالى وإرادته ، ويَطمئن عندما يُرجع إلى الله تعالى ، كلَّ ما يجري من أحداث على وجه المعمورة . فالله تعالى في خلقه للأحداث ورعايتها ، ليس في حاجة إلى وسائط ؛ فله أن يقلب نظام العالم . هذا العالم الذي يبدو خاضعا لنواميس ، وكأنها لا تنصاع إلى منطق التغيير . فيتصرف في ملكوته تعالى ، كما يريد فيخرق العادة المألوفة ، وينزْل المعجزة ، وينعّم بالكرامة ، من شاء من أوليائه .[1]

وإذا كان قد وجد نفسه ، يبحث في هذه القضية ، فلأن المناخ الثقافي العام الذي عاش فيه ، والذي انتشرت فيه أفكارٌ تسيء إلى توحيد الله وألوهيته الجليلة ، حفَّزه على مواجهة هذه القضية ومجابهَة أهل الأهواء الخائضين فيها .

ولا شك في أننا لاحظنا ، كيف أن الشيخ السنوسي حمل على الفلاسفة والمعتزلة الذين يعتقدون بأن الله سخر الأسباب لتؤثر بنفسها أو تولد بقوّة أنهم فاتهم أن القادر تعالى هو صاحب الفعل أو الترك ، وصاحب الاختيار الحر والقرار الفصل . على أن هذا ، لا يعني أنه ينكر مبدأ السببية في مجال الحياة ومتطلباتها اليومية .

ولكن إذا كان يأخذ بهذا المبدأ ، فكيف يكون إذن ، مصير توجهاته في هذه القضية ، مع العلماء ، ومقتضيات الاكتشافات العلمية المتقدمة ؟

---

[1] - الفخر الرازي ، التفسير الكبير ، ج . 25 ، سورة الأحزاب ، 38 ، 213 :

أهل السنة يقولون ، أجرى الله عادته بكذا أي وله أن يخلق النار بحيث عند حاجة إنضاج اللحم تنضج ، وعند مساس ثوب العجوز لا تحرق ألا ترى أنها لا تحرق إبراهيم عليه السلام مع قوتها وكثرتها ، لكن خلقها على غير ذلك الوجه بمحض إرادته أو لحكمة خفية ولا يسأل عما يفعل .

III- مبدأ السببية في حكم الجائز في حق الله ، وفي تساوقه مع نظريات الاحتمالات والنسبية

وتحت هذا العنوان ، نتطرق لأربع محطات : في الأولى ، مع السنوسي ، بأن مبدأ السببية تابع لأحد أقسام العقل الثلاثة ، ألا وهو الجائز في حق الله ؛ وفي الثانية ، كيف أن العلم الحديث يؤيد ما ذهب إليه السنوسي ، من حيث إن السببية ليست مطلقة ، ما دامت تابعة لقدرة الله تعالى الشاملة ، وإرادته الكاملة ؛ وفي الثالثة ، نحاول التمييز بين النسبية العلمية ، والنسبية الريبيّة ، وذلك للتنويه بالأولى على حساب الثانية ، وتقريب العلم من توجه الأشعرية ، وشجب الريب والتشكك ؛ وفي المحطة الرابعة والأخيرة نسعى إلى توضيح ، إلى أي مدى يصل امتداد البعد الميتافيزيقي في بحث مسألة السببية .

أولا : مبدأ السببية مجاله الجائز في حق الله

إذا كان مبدأ السببية يدخل ضمن مجال الجائز أو الممكن في حق الله ، فإن القول بتأثير السبب في غيره من الظواهر ، سواء كان بالطبع أو بالإيجاد أو بالتولد ، ينضوي في عقيدة الشيخ السنوسي ، تحت دائرة المستحيلات في حقه تعالى ، وذلك لـ " مطلقية " حريته تعالى ، وشمولية قدرته وإرادته . ولما كان مبدأ السببية في مفهومه العام ، ينتمي إلى دائرة الجائزات الممكنات ، فإنه يبقى أبديا تحت رحمة الله تعالى ، يتصرف فيه تعالى ، كما يشاء ؛ يقرن المسبَّب بسببه أو يوجد أحدهما في غياب الآخر ؛ له مطلق الحرية والاختيار في ملكوته .

يقول السنوسي : هو الله القاصد لوقوع أحد طرفي الممكن ، له صفة يرجح بها هذا الوقوع ، ويخصصه . إنه" لما كان وجود الممكنات وعدمُها بالنسبة إليها سواءً ، لا يجب أحدهما ولا يستحيل ، بل هما جائزان على السواء ، ثم إنه جل وعلا ، أوجد هذا الممكن ، فبالضرورة أنه تعالى هو الذي خصه بأحد الطرفين الجائزين عليه ، وهو الوجود ، ولم يبقه على الطرف الآخر الجائز ، وهو العدم ؛ وكذا أوجده على مقدار مخصوص في ذاته ، فخصه أيضا بذلك ، بدلا عن الطرف الآخر الجائز ، وهو أن يكون أكبر من ذلك المقدار أو أصغر ، وكذا خصَّه بالوجود في ساعة كذا ، من يوم كذا ، في شهر كذا ، وفي سنة كذا ، بدلا عن الوجود المتقدم على ذلك أو

المتأخر ، وكذا ما يتعلق بالألوان ، وسائر الأعراض ، خصَّه بنوع من ذلك ، بدلا عن تركه إلى مقابله ".[1]

ويعلق الشيخ هو نفسه على ذلك ، بأن ترجيح وقوع أحد الطرفين المستويين بغير مرجح محال ويستحيل أن يكون المرجح نفس ذلك الممكن ، لأنه يلزم عليه أن يكون مساويا لذاته ، راجحا لذاته . وهذا محال .وبأنه إن ترجح له من ذاته ، الوجودُ ، كان واجب الوجود لذاته ، فيلزم قدمه وإن ترجح له من ذاته ، العدمُ ، وجب استمرار عدمه ، فلا يوجد أبدا ؛ وذلك ، لأن المرجِّح الذاتي يستحيل عدمه . وينتهي الشيخ إلى أنه لا مرجح لاختصاص الممكن بأحد الجائزات عليه ، بدلا عن مقابله إلا الإرادةُ ، وهي قصد الفاعل إلى فعل ذلك الجائز .[2]

ومن خلال ما سبق من كلام ، يمكن القول بأن الشيخ ، رفض القول بحتمية العلاقات السببية للطبيعة ، واستبدلها بحتمية القضاء والقدر الإلهية . ويقصد من وراء ذلك ، أن كل ما يحدث من ظواهر ، إنما هو بمشيئة الله تعالى . وأن الأشياء كلها ، تبقى مفتوحة بالنسبة إلى العقل البشري ، على كل الاحتمالات والتوقعات ، فضلا عن أن القول بضرورة وقوع الأشياء بحتمية تابعة للطبيعة ، معناه انتقاص من القدرة الإلهية ، ووصفُها بالعجز ؛ وهذا أمر باطل .

والواقع هو أن النظام الذي تسير عليه العلاقات بين الظواهر ، يعبر عن مجرد مظهر الأشياء ، وليس عن ما وراءه ، لأن السبب الحقيقي لها ، هو الله تعالى .

وهنا ، يجب أن نطرح مسألة العلاقة بين الأسباب والمسبَّبات على مستويين : الحقيقة الفلسفية والحقيقة العلمية ؛ ففي المستوى الأول ، يتوجه الباحث إلى معرفة المصدر الأول ،

---

[1]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، (83-84) .

[2]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 84 . جاء في شرح صغرى الصغرى ، (ص ، 40-42) : " من أجل معرفتك بتوقف وجود الحوادث على وجوده تعالى ، لاستحالة ترجيح وجودها الجائز على عدمها المساوي له في القبول والجواز بلا مرجح ؛ وكذلك يستحيل ترجيح وجود زمانها المخصوص، ومكانها المخصوص ، وجهتها المخصوصة على ما يقابلها بلا مرجح ؛ وكذلك يستحيل ترجيح مقاديرها المخصوصة ، وصفاتها المخصوصة ، إن كانت أجراما ، على ما يقابلها ، من غير مرجح موجود . وإنما توقف وجود الحوادث على كون وجود فاعلها واجبا ، لا على مطلق وجوده ، وإن كان جائزا ، لأن تقدير جواز الوجود له ، يستلزم استحالة لوجود له . على ما يأتي في برهان القدم . فتعين أن يكون وجودها موقوفا على كون وجود فاعلها واجبا لا جائزا .

قوله : (ودليل حدوثها لزومها لما يفتقر إلى المخصص) ، يعني أن الحوادث تنقسم إلى أجرام وأعراض . وهي الصفات التي تتصف بها الأجرام . ولا شكّ أن الأعراض لا يفارقها التغيير حصولا أو قبولا ، إن قدّرنا بقاءها ، والتغيير يستلزم الحدوث والافتقار إلى الفاعل ، وينافي القدم ،إذ القديم لا يكون إلاّ واجباً ، فلا يقبل التغيير ؛ وأما الأجرام ، فملازمة للصفات المتغيرة المفتقرة إلى الفاعل ، وملازمة للمقادير والأمكنة المخصوصة المفتقرة إلى المخصّص ، فهذه العوالم لا تنفك عمّا يحوّجها إلى الفاعل ، فتكون كلها حادثة " .

والمسؤول الحقيقي عن هذا التعاقب بين الظواهر أما في المستوى الثاني ، فالعالم يهتم بالوجه الظاهري لنظام السببية . والفرق بين من يبحث في السبب الأول ، ومن يهتم بمعرفة قوانين الظواهر ، هو فرق بين البحث في مجال ما وراء السبب ، وبين البحث في ما هو كائن . ففي الأول ، يُطرح السؤال : لماذا ، في حين أن السؤال الذي يطرح في الثاني ، إنما هو : كيف ؟

إن المفهوم للاقتدار الإلهي فيما يؤكد السنوسي ، هو قدرة الله تعالى على قلب نظام العالم ، وتغييره في أية لحظة كانت ، وفقا لمحض مشيئته تعالى ، في الوقت الذي يبدو هذا الاقتدار عند الفلاسفة ، قائما على أن الله يحكم العالم بقانون ثابت لا يتغير؛ وكأنه تعالى لا يملك الحرية ولا القرار في خرق نواميس العالمَ . إن القصد الإلهي لإيجاد الحوادث ، يتدخل في كل مجريات ملكوته وفي كل لحظاتها ، مؤكدا أن الله هو المرجع الأوحد ، والمريد بالاختيار ؛ مشيئته تعالى تجري وفقا لإرادته ؛ فإن شاء ، زعزع العادة في تسييره للأمور ، وإن شاء أمرا آخر ، فله ذلك .

ثانيا : مبدأ السببية لديه ، يؤيده العلم

إن تعاقب الظواهر بعضها لبعض ، على الرغم من أنه لا يضمن لنا وتيرة اطراد نظامه واستمراره دون احتراق ، فإنه لا يسعه أن يحملنا إلى شجب القول بالسببية ، كصورة نظامية تفيد تتالي الأشياء . فهذه الصورة التي تحملها أذهاننا عن السببية ، لا شك في أنها فكرة ضرورية تنفع العامي في حياته اليومية ، والعالم الباحث في مخبره . فلو كان الإنسان يعيش دائما ، على فكرة أن الكون يخضع للصدفة أو للفوضى ، ما كان ليرتب شؤونه ويحقق آماله ، وما كان ليطمح إلى فهم حركات الطبيعة ، وسكناتها العادية .ثم إن رفض هذا القول ، هو أيضا ، عبارة عن تعطيلٍ للحكمة الإلهية ، والسنن الربانية والشريعة الإسلامية . [1]

وليقل "هيوم" و"مل" وأمثالهما : إن فكرة السببية " مجرد افتراض"، و" اصطناع عقلي " و" خرافة شعبية "؛ فالمهم أن مبدأ السببية لدى الإنسان ، شأنه شأن المبادئ العقلية التي نهتدي بها في تأملاتنا وتواصلنا بعضنا ببعض ، كمبدأ الهوية ، ومبدأ عدم التناقض ، ومبدأ الثالث المرفوع وكأن هذا الاعتقاد هو نوع من الغريزة ، يقوم على نمو عاداتنا وجهازنا العصبي .

[1]- يقول تعالى في سورة الفتح ، الآية 23 ﴿سنة الله التي خلت من قبل ، ولن تجد لسنة الله تبديلاً ﴾. وهي آية تقرر ثبات السنن الكونية ، والحكمة الإلهية .

غير أننا إذا أمعنا النظر في رأي هؤلاء المفكرين وعلى رأسهم " هيوم " ، وجدناهم يرتكزون . في اعتبارهم مبدأ السببية عادةً أو تخمينات سحرية يظفر بها التخيل . على الإيمان بمفهوم الاقتران بين الحوادث ؛ وهذا يفسر لنا ، لماذا استعمل التجريبيون هذا المبدأ العقلي ، قبل التمكن من إرجاعه إلى التجربة الحسية ، وبالتالي قبل التمكن من إنكار فطريته . فلولا إيمانهم بحتمية الكون ، ما كانوا ليتقدموا في طريق البحث العلمي خطوة .

وفي هذا العصر الجديد الذي ازدهرت فيه علوم الطبيعة ، ازدهارا مدهشا ، يتأكد الأشاعرة بأن إنكارهم للسببية الذاتية ، كان صائبا على صعيد الحقيقة الدينية والحقيقة العلمية . إن الله يخلق أعراضا للأشياء ، وهي صفات تتجدد وفقا لمشيئة الله ، ويخصص بها تعالى الأجسام . وهذا يعني أن الله تعالى قادر على حد سواء ، أن يخلق لهذا التجدد نظاما ما ، أو يقلبه . ولقد تأكد الإيمان بهذه الفكرة ، عن طريق اعتراف العلماء ، بأن هناك حركة في قوانين الطبيعة ، وبأن الكون ليس آليا ولا متحجرا . والقول بهذه الحركة ، لا يعني إطلاقا ، أنها تسير مجانيا وعبثا ، أو بالصدفة والاتفاق . والسنوسي يجعل قضية السببية من الأمور الجائزة ؛ وما هو لجئز ، يُدخل في العقل البشَري ، مفهومَ احتمالية " القوانين " التي تحكم السببية ، أو " النسبية " بالمفهوم العلمي المعاصر فالقضية هي عنده ، دائما مِن صنع الله .

لقد أصبحت الميكروفيزياء مضطرة إلى الاعتماد على مبدأ اللاحتمية أو مبدأ الاحتمال في تحديد حركة الجزئيات ، بل إن الدراسة المنطقية الحديثة ، كما يفهما البعض ، أصبحت لا تثق كثيرا بالمنطق الذي يقتصر على قيمتين لا ثالثة بينهما ، والذي يرى أن مبدأ الثالث المرفوع مبدأ ضروري وقبلي. فالقضية إذن، يمكن أن تكون ذات ثلاث قيم هي الصدق والكذب والاحتمال[1]

ثالثا : بين لمسبية العلمية والنسبية الوبِّ ية

إنه لجميل أن نحمل في نفوسنا هذا المبدأ ، كفكرة نواجه بها حياتنا العملية ، ولكن الأجمل أن نعي على مستوى آخر ، بأن قانون السببية يرتكز على منطق التجدد والخلق المستمر . [2]

وتجدر الإشارة هنا ، إلى أن هناك فرقا بين نظرية النسبية ، كما نعرفها اليوم في أوساط العلماء ، والنَّزعة النسبية السفسطائية التي سبق أن انتقدها السنوسي . فالأولى المقصود بها النظرية النسبية

---

[1]- انظر كتاب " شروط الروح العلمية " لـ" فوراستيي " ، وخاصة في قسمه الثالث والأخير .

(Jean Fourastié, Les conditions de l'esprit scientifiques, Gallimard, 1966.) .

[2] - والمقصود بهذا الخلق المستمر ، تجدد الأعراض من طرف قدرة الله ، وعلى وفق إرادته تعالى .

العامة للعالم الفيزيائي الألماني " آينشطاين " [1] ، (Albert Einstein 1955 -1979) حيث لا تكتسي العلاقات بين الظواهر ، سوى صفة الحقائق العلمية التقريبية . والثانية ، المقصود بها ، النزعة الريبية [2] التي حصرها "بروتاغوراس" في مقولته الشهيرة : " الإنسان مقياس كل شيء " ، ولخصها " غورجياس " عموما ، في النقاط الثلاث الآتية : " لا شيء موجود " ، " وإن وجد شيء ، فلا يمكن أن يُعرف " ، " وإذا أمكن أن يعرف ، فلا يمكن إيصاله إلى الغير " .

ففي النسبية العلمية ، لا يطمح العلماء إلى بلوغ الحقيقة المطلقة ، لأنها ليست في متناول لهم . فهي حقيقة أو ظاهرة مجردة من كل القيود والعلائق . فهي مستقلة لا تحتاج من أجل وجودها ، إلى علل وأسباب ، ولا إلى حدود زمانية ومكانية ، ولا ترتبط بأحكام الإنسان وتصوراته . وموقعها الحقيقي ، إنما هو في ما وراء عالم الشهادة . وشغلهم الشاغل ، إنما هو مع الحقيقة النسبية ، وهي ما يتوقف وجودُه على غيره سواء كان هذا الغير كائنا ماورائيا أو مؤثرات طبيعية في الزمان والمكان .

وفي النزعة الريبية ، فإن أصحابها ينكرون المعرفة إطلاقا ، سواء كانت علمية أو ميتافيزيقية . فليس هناك في رأيهم ، شيء يسمى حقيقة في ذاتها أو حقيقة في الواقع أو نحو ذلك . وإذا كانت الحقيقة لا ينظمها قانون خالد ، ولا يخضع له سائر الناس ، فالأولى أن تكون عند الشخص كفرد فما يراه الفرد على أنه حقيقة ، فهي حقيقة بالنسبة إليه فقط . [3] فلقد حاربهم السنوسي ، لأن المعرفة في رأيه ، ممكنة فعلا ، وأن العقل ضروري لإدراك المجردات .

ولا شك في أن الأشاعرة عموما ، يجدون ارتياحا مستحقا ، عندما يفهم الناس الفرق بين الحقيقة المطلقة والحقيقة النسبية. المطلق لغةً ، هو المتعرّي عن كل قيد . وهو أيضا ، التام والكامل ، وكذا ما يرادف القبلي . وهو يقابل النسبي . وفي اصطلاح علم ما بعد الطبيعة ، هو اسم للشيء الذي لا يتوقف تصوره ووجوده على شيء آخر غيره ، لأنه علة وجود نفسه .

---

[1]- وذلك في سنة (1916) حيث يراجع " آينشطاين " بعمق مفهومي الزمان والمكان الفيزيائيين .

[2]- إن النزعة النسبية تقوم على الذاتية .

[3]- أحمد أمين و زكي نجيب محمود ، قصة الفلسفة اليونانية ، ص ، (94-108)

وكان "أرسطو" لكي يقيم الفلسفة الأولى ، أن يبطل مذهب السفسطائية الذين توهموا الحقائق الجزئية مبادئ كلية ، والذين قضوا بهذا على الحقائق الثابتة المطلقة التي لا تتغير ولا تتبدل . ومن ثمة ، هدموا العلم وعاقوا العقل عن التوصل إلى الفلسفة .

ولذلك قيل : إن الموجود المطلق ، هو الموجود في ذاته ، وبذاته . وهو الضروري الذي لا يلحقه التغير . وهو الله تعالى .

وأن العلم لكي يكون مطلقا أي نهائيا ، لا بد من أن يكون تاما . ولكن علمنا ، لن يكون كاملا مطلقا في أية مسألة ، ولن يمدنا إلا بحقائق تقريبية . والاستشهادات الحديثة المؤيِّدة لهذا التوجه، كثيرة لدى العلماء في عصرنا هذا . يقول "كلود برنار": " يجب أن نكون حقيقة مقتنعين بأننا لا نمتلك العلاقات الضرورية الموجودة بين الأشياء ، إلا بوجه تقريبي كثيرا أو قليلا ، وأن النظريات التي نمَتلكها هي أبعد من أن تمثل حقائق ثابتة ".[1] إنها تمثل فقط ، حقائق جزئية ومؤقتة وهذا يخالف الموقف الفلسفي الأنطولوجي الذي يعتقد في الوصول إلى الحقيقة المطلقة . والعلم الحديث ، فيما يقول "بشلار " هو في الحقيقة " معرفة تقريبية " .[2] ولما كان من الجائز أن تتسع دائرة المعرفة العلمية في المستقبل ، فمن الممكن أن نعدّالعُدّة، لتقبّل منعرجات الأحداث ، والاعتراف بمحدودية عقولنا .

وليس بالغريب إن نبه بعض فلاسفة المعرفة أمثال " بوبير " الفيلسوف النمساوي (-1994 Karl Popper 1902) إلى طرح مسألة " أزمة العلوم " ، حيث يصرحون بأنه " ليس ثمة ، أية نظرية صحيحة ؛ بل هناك فقط ، نظريات مشوّهة أو مدحوضة " ؛ وبأن النظريات العلمية ، لا هي قابلة للاختبار ،ولا[3] هي موصومة بالتشوّه ، أو بتعبير أصح ، إنها ليست قابلة للاختبار بصورة مطلقة ؛ وهذا لا يعني أنها بالضرورة مرفوضة .[4]

---

[1] - انظر للتفصيل ، Claude Bernard, Introduction à l'étude de la médecine expérimentale, Garnier-Flammarion, Paris, 1966, 2èm Partie, chap. 1, § (4-5).

[2] انظر للتفصيل ، غاستون بشلار ، معايير الفكر العلمي ، ترجمة فايز كُم نَقْش ، مكتبة الفكر العربي ، بيروت ، 1969 ، القسم الثاني ، الفصل الرابع . انظر أيضا ، W. Heisenberg, La nature dans la physique contemporaine, Gallimard, 1962, France, p. (37-58).

[3]- إن المواقف العلماوية (Scientisme) ليست مواقف علمية ، لأنها تجعل من الحقائق العلمية النسبية ، حقائق نهائية ، ومبادئ صلبة لا تتزعزع .

[4] - "كارل بوبير" صاحب نظرية المعرفة التطورية وهي فلسفة تفتح إمكانية استمرار سبل البحث ، وذلك بتصور اختبارات أشد صرامة أكثر فأكثر . ومن آرائه أن انتخاب الافتراضات العلمية ، يرتد إلى انتخاب طبيعي ، يطابق الانتخاب الذي ينظم تطور الأجناس [على نمط "داروين"] . وعلى هذا الأساس ، فإن نظرية الحياة و نظرية المعرفة ، كلتاهما تقوم على نفس المسار التدرجي للمحاولة والخطأ ، بحيث أننا عندما ننتهج طريقة رفع الأخطاء ، فإن المنهجية العلمية مثل التطورية ، تمكننا من حل المشاكل التي لا تظهر في غالب الأحيان واضحة ، إلا متى تكون محلولة . من أهم الكتب التي ألفها "بوبير" ، والتي تتضمن لب فلسفته :

والأشاعرة إذا كانوا ينفون سببية الأشياء بعضها في بعض ، فإنهم في واقع مذهبهم ، لا ينفون السببية العامة ؛ إذ هم لا يرفضون كون أن العالم يقوم على نظام. ومهما كان الاختلاف في تفسير طبيعة العلاقات السببية ، فإنهم يأخذون بتصور هاته العلاقة كرابطة ، وهو العامل المشترك الذي يجمع العلماء ، والدين ، وغير هم من أهل الفكر . وهم لا يفرطون في هذا العامل المشترك الذي لا بد من الأخذ به ، عندما يعتبرون بأن علاقة الظاهرة بالسبب المؤدي إليها هي علاقة اقتران ، تحصل على سبيل الجواز، لا على سبيل الضرورة والإيجاب ، لأن الفاعل الحقيقي والغائي هو الله ، و الإيجاب الحتمي على الله ، الفاعل المطلق المريد المختار ، باطل ؛ وما نراه من تكرار حصول الظاهرة ، ما هو إلا مستقر العادة فيها . وفي هذا الإطار يتحرك مفهوم "القانون الطبيعي"عند المتكلمين ، وهو مفهوم يتفق تماماً مع فلسفة القانون الطبيعي في الفيزياء المعاصرة ، فيزياء الكَمَّات (La théorie des quanta) إذ نعلم منها ، أن قوانين الفيزياء جوازية احتمالية بنتائجها ، وأنها تعمل ، بوجه من وجوهها ، كفعل لمؤثرات أو إجراءات . لكن الفيزياء المعاصرة [1] تسكت طبعاً عن من يحُرك تلك المؤثرات ولا تسميه ، وهو عند المتكلمين الله سبحانه .

رابعا : البعد الميتافيزيقي لمبدأ السببية

ومن هنا ، فإن السببية لا يمكن أن تخُتصر في مجرد وقائع بسيطة ، تقع تحت المعاينة الحسية ، ولا أن تقزَّم في مجرد علاقات رياضية فيما بين الظواهر ، يتكفل بها البحث العلمي وحده . هناك ما يدعو ، إلى أن الأمر يتطلب مقاربة من شأنها أن تنظر إلى الموضوع نظرة شمولية ، تخترق حدود الماورائيات . وكأننا هنا ، نريد أن نطرح مشكلة " ميتافيزيقا السببية " (Méta-causalité)

ولإبراز مدى أهمية البعد الميتافيزيقي لمبدأ السببية ، يجب التذكير بأن العلم لا يكفي في وقوفه على شبكة الظواهر من حيث إنه لا يهتم بما وراء هذا المبدأ . وفي سياق الطموح إلى معرفة السبب الأكبر لكل الأسباب ، يقول العالم الفيزيائي الألماني ، " ماكس بلانك " (1858-1947 Max Planck) : " إنه لفي صالح التقدم أن لا نرضى . في حقيقة الأمر . بمسلمة وجود القوانين فقط ، ولكن أيضا ، بالخاصة العليّة على الإطلاق ، لهذه القوانين " ، بحيث لا نكتفي بالفهم ،

(Un univers de propensions : deux études sur la causalité, L'Eclat, (1992) ; Toute vie est résolution de problèmes, 2 tomes, (1997). , trad. Claude Duvernet, Arles, Actes Sud, 1997).

[1] – شرع "ماكس بلاك" ، في بناء نظرية الكمات (Les quanta) ، سنة 1900 ، وزادها "آينشطاين" وغيره ، تطورا بين 1905 و 1925 .

بل نتوغل في التفسير الاستقصائي الذي يلامس ما وراء المشاهدات والتنظيرات . وفي هذا السياق يقول فيلسوف العلوم " جون أولمو " (J. Ullmo - 2002 . ت) : " إن للعلم طموحا أشد من مجر د الفهم " .

إن التفسير لحادثة ما ، ليس الوصول إلى قانونها فقط ، ولا الوصول إلى معرفة كيفية حدوثها إنه أيضا وبوجه أخص ، الوقوف على علتها والكشف عن " لماذا تظهر ؟ " .وهذا يعني ، أنه كما أننا نتحدث عن فلسفة الرياضيات وفلسفة العلوم ، لا بد من الحديث عن فلسفة السببية ، وهي في عرف الباحثين على هذا المستوى ، تعرف بالنظريات الكبرى . إنها نظريات علمية- ماورائية ، يستهدف العلماء من ورائها " إيجاد معادلة رياضية واحدة ، يعبرون بها عن حقيقة الوجود ، بحيث تكون هذه المعادلة مبدأ كليا ، تستخر َ ج منها جميع القوانين العلمية " . وهذه معادلة بمثابة قانون القوانين أو سبب جميع الأسباب والمسبَّبات .[1] وبهذا ينتقل التفسير من القوانين إلى المبادئ الحقيقية ، ومن هذه النظريات ، إلى ربما " أم النظريات الكبرى " التي نعتقد أنها سوف لا تتأخر كثيرا في ظهورها قريبا . وفي هذا السياق ، يقول العالم الرياضي " أ . بوريل "(Émile Borel - 1956-1871): "ليس هناك علل بالمعنى العادي الذي نعطيه لهذا اللفظ . فمجموع الكون، يجب أن يدرك في كل لحظة ، كعلة لسائر الحوادث الماضية أو الحاضرة أو المستقبلية، وليس في الواقع من الممكن أن نغير حادثة واحدة دون أن نغير كل الحوادث الأخرى[2] وهذا البعد الميتافيزيقي للسببية ، لا يَستمد شرعيتَ ه . في رأي النَّزعة الفطرية . من كون إدراكنا للأشياء ، ينبجس من انطباعاتنا الحسية الآتية من العالم الخارجي . إن أصحاب هذه النَّزعة ، أمثال " أفلاطون " و" ابن حزم " الأندلسي ،[3] يذهبون إلى أن إسناد المعلول إلى العلة ، هو غريزة مغروسة في الإنسان ، لا علاقة لها بعملية الاكتساب . شأن إسناد هذه العلاقة بينهما ، شأن حدس المفاهيم الرياضية الواضحة التي تدفع الاستدلال إلى جملة من الاستنتاجات .

ومن هنا ، يمكننا التأكيد مرة أخرى ، بأن " هيوم " أخطأ الصواب ، عندما أنكر فطرية المبادئ العقلية ، واعتبر السببية مجرد عادة ذهنية ، وأنها ليست سوى تعبير عن انطباعاتنا الحسية . والحق أن العقل البشري أثبت استطاعته على أن يتجاوز هذه الانطباعات إلى درجة أنه يتوقع

---

[1] - Pour les détails , voir P. Mouy, Logique, Hachette, France, 1952, chap. XI.

[2] -A. Cuvillier Précis de Philosophie, t. II, logique et philosophie des sciences, Armand Colin, 1957.

[3]- الفصل في الملل والنحل ، ج. 1 ، ص ، 5 .

الأثر بوجود السبب ، أي أنه يستبق التجربة ، ولا ينتظر وقوعها ، بينما كان المفروض أن يكتفي بمعطيات التجربة الحسية . فالتنبؤ بالغليان ، هو في الواقع ، مجاوزة لحدود التجربة الحسية ، مستندة إلى مبدأ عقلي هو " مبدأ العلية " ، الذي ليس له مجال سوى مجال الماورائيات . ولهذا ، فلا يمكن الاقتراب من حقيقة مبدأ السببية ، بمجرد استقراء الظواهر الطبيعية ، دون إدراك ماورائياتها ، والوقوف على منبتها الذي ينطلق أصلا من الله تعالى .

لقد أدرك السنوسي هذه الدرجة ، عندما عزا كل شيء إلى منابتها الحقيقية . وأيقن أنه لا معنى للحديث عن حقيقة السبب ، دون إرجاعها إلى الخلفيات الميتافيزيقية التي تصله بالله تعالى .

***

وهكذا ، إذا كان موضوع السببية يحتاج . بعد المعاينة الساذجة والمباشرة لظواهر العالم . إلى نظرة العالم والفيلسوف ، فإنه يحتاج أيضا وبالأخص لدى السنوسي ، إلى النظرة الشمولية التي يهتدي بها العبد إلى مولاه عز وجل . فهو المبدأ وهو المنتهى إليه ، وهو الأول والآخر . وهذه النظرة الشمولية ، تسمح لنا ، بتعيين حركية جميع الظواهر ، ضمن نسقية كونية تابعة لإرادة الله تعالى وقدرته . وهذا لا يعني أن هذه النسقية العامة تحجب عنا ، التسليم بالسببية الكونية ، وما تنطوي عليه من احتمالات ، وذلك لأن الحكمة الإلهية لا تقتضي رفض السببية كمبدأ ، ولا ترضى في نفس الوقت ، بالأخذ بحتمية السببية وضرورتها .

ولقد وُفق السنوسي ، عندما بدأ علم التوحيد ، بتقسيم العقل إلى واجب ، ومستحيل ، وجائز وذلك لينسب لله تعالى ما يليق به من صفات ومن أفعال . فإذا كان وجوده تعالى واجبا في حقه تعالى ، وعدم وجوده مستحيلا في حقه تعالى ، فإن خلق العالم من العدم ، وحركية ما فيه من أحداث ، إنما هي من قبيل الجائز أو الممكن في حقه تعالى ، والجائز هو " ما يصح في العقل وجوده وعدمه ولا يخَرج منه إلا المستحيل العقلي " . وعلى هذا الأساس ، بيّن السنوسي أن مشكلة السببية تعالَج في القسم الثالث من أقسام العقل ، وهو الجائز في حق الله .

وإذا كان العقل العلمي المنطقي يميز بين ما هو صحيح ، وما هو غير صحيح ، وما هو محتمل فإن العقل السنوسي في مجال علم التوحيد ، يميز في حق الله، بين الواجب ، والمستحيل، والجائز. ولما كانت السببية من قبيل الجائز ، فلا شك في أن عقل السنوسي يؤمن بعمق ، بأن ما يجري في

الكون من حركة وسكون ، لا يسير على وفق نظام ضروري وصلب ، و لا خارج الإرادة الربانية ، وبأن إسناد المعلول إلى العلة أمر نسبي ، مفتوح على شتى الاحتمالات .

ولهذا ، فإن إنكار العلاقة بين العلة والمعلول الذي قد يفُهَم عن السنوسي خطأً ، يبقى بعيدا عن الصحة ، لأن ذلك الإنكار ، ليس المقصود منه ، الشجب القطعي للسببية ، بل هو شجب الضرورة الحتمية التي تخضع للسببية ، والتي تَوهمَّها الفلاسفة وغيرُهم . إنه يدعو بقوة إلى السببية المطلقة التي هي سببية الله الخالق والمسبِّب الوحيد . فكل ما يجري في العالم ، هو من قبيل الممكن في حق الله تعالى ، له تعالى فيه الحرية التامة ، يتصرف في ملكوته بمشيئته تعالى المطلقة وفقا لقدرته الشاملة .

ومن حق السنوسي ، أن يحمل على مذهب الفلاسفة والمعتزلة الذين لا يعترفون بشمولية قدرته تعالى في خلق الأشياء ، ورعايتها المستمرة ، وإرادته تعالى المطلقة ؛ وهو مذهب ، يقوم على الاعتقاد في استقلال الأسباب عنه تعالى ، في تعليل الأشياء وتولدها بعضها من بعض . وسيؤكد الشيخ مرة أخرى ، على الحكمة الإلهية في إدارته تعالى لسلوكات العبد ، في الفصل القادم .

الفصل الثاني : مشكلة الحرية

I- أطروحة الجبرية ونقدها

II- أطروحة القدرية أو المعتزلة ونقدها

III- أهل السنة وتوسطهم بين الجبرية والقدرية

IV- تصحيح مفهوم الكسب والنظر في انحراف بعض الأشاعرة والمتفلسفين

اهتم المفكرون من الفلاسفة وعلماء الدين، بمشكلة الحرية والبحث في معناها ومدى إمكانها، منذ الماضي البعيد. وانقسموا إلى نزعتين مختلفتين ، الأولى تنفي الحرية باسم " الحتمية " تارة ، وباسم " القضاء والقدر " تارة أخرى ؛ والثانية تُثْبتها تارة ، باسم الإرادة والشعور ، وتارة أخرى ، باسم التكليف الأخلاقي .

فالحتمية عبارة عن شبكة من القوانين التي تحكم العالم ، ومفهومها علمي ؛ والقضاء والقدر عقيدة دينية ، مُفادها أن الله تعالى خلق العالم ، ويرعاه في كل لحظة بمشيئته المطلقة ؛ أما الشعور مع الإرادة فمعناه أننا نميّز بين أفعالٍ لا نقدر عليها ، لأنها اضطرارية وتتجاوزنا ، وأفعالٍ نقدر على التحكم فيها ، بكل حرية ، لأنها في متناولنا؛ والتكليف الأخلاقي يفيد أن الإنسان . إذا كان مسؤولا أمام ربه ، وأمام عباده تعالى . فلأنه بالضرورة ، يتمتع بالحرية . وفي إطار الكلام عن الحتمية وعقيدة المكتوب ، فإنه لا يسع الحديث إلا على الجبر والقيود ؛ وفي مجال الكلام عن الشعور بالاختيار مع الإرادة وما يترتب عنه من ثواب وعقاب ، فإنه لا يمكن الحديث إلا عن الحرية والمسؤولية .

لقد وجد الشيخ السنوسي نفسه في مسألة الجبر والاختيار ، أمام عقبتين : من جهة ، عقبة المكتوب الرباني وحتمية القوانين الكونية ؛ ومن جهة أخرى ، مسؤولية الإنسان أمام الله وأمام القوانين الوضعية . فإذا أقررنا بحرية العبد ، فما مصير إيماننا بعقيدة المكتوب ، ما دام الله تعالى مصدرَ القضاء والقدر ؟ وإذا أقررنا بالعكس ، فبأي منطق نفهم الجزاء الذي يلحقنا من قبل الله تعالى ، ومن قبل القوانين الوضعية ؟ فالقول بالحرية يصطدم بالمكتوب وبالحتمية ؛ والقول بنفي الحرية يصطدم بتناقضٍ يجتمع فيه ، التكليف والجبر !

فهل يتمكن شيخنا ، أمام هاته التساؤلات الفلسفية ، من أن يبدع حلا ينجو به من التناقضات ، ويخلو من المناقشات العقيمة ؟ وهل يجوز منطقيا ، أن يختار مثلا ، في حله هذا ، موقفا وسطا بين العقبتين المتناقضتين ، دون اصطدامه بمبدأ " الثالث المرفوع " ؟

إنه بدون لف ولا دوران ، يبادر شيخنا بالتصريح بأن المذاهب في الأفعال ثلاثة: مذهب الجبرية ، ومذهب القدرية ، ومذهب أهل السنة . الأول يذهب إلى أن الأفعال كلها ، إنما هي تابعة للقدرة الأزلية فقط ، من غير مقارنة لقدرة حادثة ؛ والثاني يميل إلى أن وجود الأفعال

الاختيارية ، إنما هي بالقدرة الحادثة فقط ، مباشرة أو تولداً ؛ والمذهب الأخير ، يقيم موقفه على أن وجود الأفعال كلِّها ، إنما هي بالقدرة الأزلية فقط ، مع مقارنة الأفعال الاختيارية لقدرة حادثة ، لا تأثير لها لا مباشرة ولا تولدا .[1]

وقبل أن يوقفنا على حله النهائي في المسألة ، الذي لا يختلف به عن مذهب أهل السنة ، يقدم الشيخ المذهبين : الجبرية والقدرية ، فيعرض أطروحتهما ، ويشفع كل واحدة منهما بالنقد على التتالي .

I -أطروحة الجبرية ونقدُها

ما معنى الجبر والجبرية ، وما هي أطروحة مذهب الجبرية وكيف يناقشها السنوسي ؟

أولا : تعريف الجبرية

الجبر هو نفي الفعل من العبد ، نفيا قاطعا ، وإضافته إلى الله تعالى .أما الجبرية . نسبةً إلى لفظ الجبر . فهي فرقة من المسلمين ، تذهب إلى أن العبد مقيَّد في أفعاله ، لا قدرة له ، ولا إرادة ، ولا اختيار ؛ ويصف لنا الشهرستاني في هذا السياق، هذه الفرقة بالجبرية " الخالصة " ، وعلى رأسها ، " جهم بن صفوان "[2]؛ وتسمى أيضا ، بالجهمية نسبةً إلى رأسها .[3] ويضعها السنوسي مرة ، في المرتبة الرابعة ، وهذا في تصنيفه الخماسي الوارد في كتابه شرح العقيدة الكبرى ،[4] ويحلها المرتبة الأولى مرة أخرى ، وهذا في تصنيفه الثلاثي الذي ذكره في شرح المقدمات ؛[5] وكل ذلك ، أورده بطبيعة الحال ، ضمن ترتيب قائمة الخائضين في قضية الجبر والاختيار .

ثانيا : أطروحة الجبرية

إن العبد عند الجبرية ،منْزوع القدرة ؛ شأنه شأن سائر المخلوقات المقيَّدة ، العاقلة منها ، وغير العاقلة ؛ فلا استطاعة ، ولا اختيار ، ولا استقلال كلٌّ يسير بقدرة الله ، وإرادته . والله تعالى

---

[1]- السنوسي ، شرح المقدمات ، ص ، 59 .

[2]-قُتل لأمر سياسي لا علاقة له بالدين .

[3]- أبو الفتح الشهرستاني ، الملل والنحل ، الجزء الأول ، ص ، (112 – 113) .

[4]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 185 .

[5]- السنوسي ، شرح المقدمات ، ص ، 59 .

مصدر القضاء [1] والقدر ، وخالق أعمالنا . ويمكن تلخيص أطروحة الجبرية ، في هذه النقاط الست الآتية :

1- إن العبد عندهم ، مجبور في أفعاله ، والعبد المجبور هو " عندما يخلق تعالى فيه ، الفعل مجر ّ داً عن مقارنة تلك القدرة الحادثة ، مجبوراً ومضطر ّ اً ، كالمرتعش مثلا " . [2] ويؤكد السنوسي على توجههم هذا ، بقوله : إن وجود الأفعال كلها عند أهل الجبر ، إنما هي " بالقدرة الأزلية فقط ، من غير مقارنة لقدرة حادثة " [3] .

2- وهو معدوم القدرة أصلا ؛ والمخلوق له ، إنما هو المقدور فقط ، كالحركة والسكون مثلا ، ولا ز يادة عليه أصلا . ويصرح " جهم بن صفوان " بقوله : إننا مقيَّدون ، ولا استطاعة لنا في إصدار أفعالنا ، وفي صنع مصيرنا ؛ فلا حرية لنا جميعا ، ولا اختيار ؛ فالله قدر علينا أعمالا ، فلا بد من أن تصدر منا ، وأن الله يخلق فينا ، الأفعال كما يخلق في الجمادات . فكما أننا نقول : المطر يسقط ، وتهَب ُّ الرياح ، وتشرق الشمس ، فكذلك نقول : كتب زيد ، وأذنب عمرو ، وسافر علي ٌّ . فالأفعال كلها ي ُصدرها الله فينا ، وتنسب إلينا مجازا ، كما تنسب إلى الجمادات . فكلها من نوع واحد على طريق المجاز . والثواب والعقاب جبر ، كما أن الأفعال جبر . والله قدر لفلان الطاعة ، وقدر لآخر المعصية . [4]

3- وبه ذا ، فلا فرق عندهم ، في الأفعال بين ما هو اضطراري وما هو اختياري؛ فهي في حكمها عند الجبريين ، على نمط واحد ، كحركة الارتعاش ، لأن الله تعالى يخلقها جميعا . ويذكّرنا

---

[1]- القضاء ما كان مقصودا في الأصل ؛ والقدر ما يكون تابعا له ، فإن الخير كله بقضاء ؛ وما في العالم من الضرر بقدر . فالله خلق المكلف بحيث يشتهي ويغضب ، ليكون اجتهاده في تغليب العقل والدين عليهما ، مثابا عليه بأبلغ وجه ؛ فأفضى ذلك في البعض إلى أن زنى وقتل ، فالله لم يخلقهما فيه مقصودا منه القتل والزنا ، وإن كان ذلك بقدر الله . إذا علمت هذا ، ففي قوله تعالى أولا ﴿وكان أمر الله مفعولا ﴾ النساء ، (47) وقول ه ثانيا ﴿كان أمر الله قد َرا مقدورا﴾ الأحزاب ، (38) ، لطيفة ٌ ... معاذ الله أن نقول بأن الله غير ُ مختار في أفعاله أو يقع شيء لا باختياره ؛ ولكن أهل السنة يقولون ، أجرى الله عادته بكذا أي وله أن يخلق النار بحيث عند حاجة إنضاج اللحم تنضج ، وعند مساس ثوب العجوز لا تحرق . ألا ترى أنها لا تحرق " إبراهيم " عليه السلام مع قوتها وكثرتها ، لكن خلقها على غير ذلك الوجه بمحض إرادته أو لحكمة خفية ، ولا يسأل عما يفعل ، فنقول ما كان في مجرى عادته تعالى على وجه تدركه العقول البشرية ، نقول بقضاء ؛ وما يكون على وجه يقع لعقل قاصر أن نقول لم ِ كان ولماذا لم يكن على خلافه نقول بقدر . (الفخر الرازي ، مفاتيح الغيب ، ج . 25 ، سورة الأحزاب ، 38 ، ص ، 213) .

[2]- السنوسي ، العقيدة الصغرى وشرحها ، ص ، 167 .

[3]- السنوسي ، متن المقدمات ، مقطع 17 .

[4]- أحمد أمين ، فجر الإسلام ، ص ، 286 .

الشيخ ، في سياق أطروحة هذا المذهب ، بأن كل ما يجري في هذا الكون ، من حركات وسكنات لدى جميع الكائنات بدون تمييز ، إنما هو عندهم، بمشيئة الله ، سبحان وتعالى :فما شاء الله كان، وما لم يشألم يكن ؛ ولا يخرج عن إرادته الكونية شيء ؛ وأن الله لم يخلق شيئا مهما كان إلا بإرادته ، وأن جميع ما في الكون موافق لما سبق في علمه ، وإرادته .

4- ولا غرابة إن عزز الجبرية مذهبهم هذا ، بعقيدة القضاء والقدر . فالعالَم بسائره بما فيه الإنسان ، يتجه طريقا لا مفر منه . كيف لا ، وقد كتب الله تعالى جميع الأحوال ، في اللوح المحفوظ ؛ فقد علمها ، وحكَم بها .وقضاؤه تعالى شامل لكل المحدثات ، وأن تغير الشيء عما قضى الله به ، محال .

5- وأضاف متأخرو الجبرية ، أن الإنسان ، إن كان موجدا لأفعاله وخالقا لها ، وجب أن تكون هناك أفعال لا تجري على مشيئة الله واختياره ، ويكون هناك خالق غير الله " .[1]

6- ويستأنس بعض من يأخذ بمذهبهم ، بما يجدونه عند غيرهم ، من أفكار مدعِّمة لهم ؛ ومن ذلك ، أن الإيمان بالقدر بما فيه خيره وشره ، حلوه ومره ، كل ذلك ، قد قدره الله ربُّنا ، وأن الأمور بيده ؛ " علم[2] كل شيء قبل كونه ؛ فجرى على قدره ؛ ولا يكون من عباده قول ولا عمل ، إلا وقد قضاه وسبق علمه به " ؛ وبأن " الإيمان بالقدر ، فرض لازم ، وهو أن يعتقد أن الله تعالى ، خالق أعمال العباد، خيرها وشرِّها ؛ كتبها عليهم في اللوح المحفوظ ، قبل أن يخلقهم ؛ وأن الله تعالى ليس بحاجة إلى العباد ، حتى يجبرهم أو يعذّبهم بغير ذنب ، يستحقون العقاب عليه ".

ومن الآيات القرآنية التي يبررون بها توجههم ، نذكر ما يلي :

في القضاء والقدر ، يقول تعالى: ﴿ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها ذلك على الله يسير ، لكيلا تاسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم والله لا يحب كل مختال فخور﴾[3] .

---

[1]- أحمد أمين ، ضحى الإسلام ، ج. 3 ، ص ، 55 .

[2]- مع الإشارة إلى أن الجهمية ينفون صفات الله الأزلية ، كالقدرة و الإرادة و العلم ، بحجة أنها عين ذاته ، و ليست مستقلة عنه ؛ أي أنه ليس قادراً بقدرة غير ذاته ، و ليس مريداً بإرادة غير ذاته ، و ليس عالماً بعلم غير ذاته .

[3]- الحديد ، (22-23) .

وفي الجبر ، يقول تعالى : ﴿وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين﴾؛ [1] و﴿ختم الله على قلوبهم﴾[2]؛ و﴿ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها﴾. [3]

و في خلقه ، وتسيير ملكوته ، يقول تعالى : ﴿قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار) ؛[4] ﴿ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير﴾؛[5] و﴿والله خلقكم وما تعملون﴾؛ [6] و﴿إنا كلَّ شيء خلقناه بقدر﴾[7] ؛ و﴿هو القاهر فوق عباده﴾. [8]

هذه هي النقاط الأساسية التي تقوم عليها أطروحة الجبريين ؛ وهي أطروحة قابلة للنظر ، على الرغم من أن أصحابها أرجعوا كل شيء إلى مشيئته تعالى الواسعة ، وقدرته الشاملة .

ثالثا : نقد الجبرية

لقد أبطل السنوسي مذهب الجبر من حيث إن أهله خلطوا بين صنفين من الأفعال: الأفعال الاضطرارية ، والأفعال الاختيارية ، أي أنهم في رأيه ، وضعوا على مستوى واحد ، الأفعالَ الحتمية التي لا مجال لدفعها ، والأفعال الحرة التي في الإمكان القيامُ بها أو عدمُ القيام بها .

ويترتب على هذا الخلط ، خلط آخر ، وهو عدم التمييز بين الكائنات المكلَّفة ، والكائنات غير المكلَّفة ، أي بين الإنسان المسؤول الذي يتحمل تبعات أعماله ، وبين غيره من الكائنات الأخرى ، أمثال الحيوانات والنباتات والجمادات . والسبب الذي أوقعهم في هذه الأخطاء ، إنكارُهم للقدرة الحادثة التي جعلها الله تعالى للعبد ، أمارةً للثواب والعقاب . وهي نتيجة حملت الشيخ إلى تبديعهم ، بحجة انحرافهم عن كتاب الله ، وسنة رسوله ، وإجماع الأمة .

1- يقول في شرح عقيدته الكبرى : " ولو استوت الأفعال كلها . كما يقول أهل الجبر . لبطل تفريق الشرع بينهما ، وبطل ما أحال عليه التكليف منها ، وهو الفعل الذي في وسع المكلف دون غيره ، وكانت الأفعال حينئذ ، لا شيء منها في وسع المكلف عادة ؛ فلا تكليف إذن ، بشيء

[1]- التكوير ، 29 .
[2]- البقرة ، 7 .
[3]- الشمس ، (7- 8) .
[4]- الرعد ، 16 .
[5]- الملك ، 14 .
[6]- الصافات ، 96 .
[7]- القمر ، 49 .
[8]- الأنعام ، 18 .

منها ، لقوله تعالى : ﴿لا يكلف الله نفسا إلا وسعها﴾. [1] وهذا إبطال للكتاب والسنة وإجماع الأمة . وإلى هذا ، أشرت بقولي [2] (ومن هنا كان بدعة) . أي من أجل لزوم إبطال الجبر لمحل التكليف الشرعي ، ولزوم انتفاء أمارة الثواب والعقاب .كان بدعة مؤثرة في عقد الإيمان".[3] أساسه أساسه الشعور بالأفعال الاختيارية ؛ وهذا يعني أن الأفعال التي لا تتيسر عليه ، لا حرج عليه .

2- ويدعم السنوسي قوله ، في شرح عقيدته الوسطى ، عندما يصرح بأن الجبرية ذهبت " إلى التسوية بين الأفعال الاختيارية والاضطرارية . ولا شك أنهم سخفاء العقول من حيث إنهم يَخفى عليهم الفرق بينهما الذي شهدتْ به ضرورة العقل ، ودلّ بعده السبر التام على أنه لا فرق بينهما ، إلاّ كون الأولى الاختيارية مقارنة لقدرة حادثة ، بخلاف الثانية الاضطرارية ؛ وهم مبتدعة أيضا ، من حيث إنهم نفوا محل التكليف ، وأمارات الثواب والعقاب شرعا " . [4]

3- ويؤكد موقفَه النقدي أيضا ، في شرح عقيدته الصغرى بقوله : "إِذَنْ ، مَذْهَبُ الْجَبْرِيَّةِ بَاطِلٌ لِمَا يَلْزَمُهُ مِنْ جَحْدِ الضَّرُورَةِ ، وَإِبْطَالِ التَّكْلِيفِ وَأَمَارَةِ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ ، وَمِنْ هُنَا كَانَ بِدْعَةً " . [5] ويخلص إلى هذه النتيجة مخاطبا المكلف ، وهي أنه أنه بهذا ، "تَعرف [أيها المكلف] بطلان مذهب الجبرية القائلين باستواء الأفعال كلّها ، وأنه لا قدرة تقارن شيئا منها عموما .ولا شكّ أنهم في هذه المقالة ، مبتدعة بُلْهٌ ، يكذّبهم الشرعُ والعقلُ ".[6]

لهذه الأسباب ، يطرح السنوسي على جانب ، أطروحة الجبريين : لقد أنكروا مبدأ السببية بالمفهوم الشرعي ، أي أنهم نفوا مقارنة القدرة الحادثة لأفعال العبد المكلف ، واستبعدوا أن يخلقَ تعالى الفعلَ ، لهذا العبد عند هذه القدرة المخلوقة وليس بها ، باعتبارها مجرد أمارة تبرر التكليف .

وحملته لم تتوقف عند الجبرية ، بل استمرت لتشمل أيضا ، القدرية.

---

[1]- البقرة ، 286 .

[2]- أي في متن العقيدة الذي يشرحه .

[3]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، (190-191) .

[4]- السنوسي ، شرح العقيدة الوسطى ، ص ، 196 .

[5]- الجبرية : ذهبوا إلى التسوية بين الأفعال الاختيارية والأفعال الاضطرارية . فنفوا محل التكليف وأمارات الثواب والعقاب شرعا .

[6]- السنوسي ، العقيدة الصغرى وشرحها ، ص ، ، 167 .

II- أطروحة القدرية أو المعتزلة ونقدها

تُرى ما القدرية ، وما أطروحة مذهبهم ، وكيف تصدى لهم شيخنا ؟

أولا : تعريف القدرية

القَدَرِيَّة [1] فرقة تذهب إلى الإنسان يمتلك قدرة ، يستطيع بها ، أن يختار أعماله ويُنتجَها. وهم غير الذين يؤمنون بعقيدة القضاء والقدر حيث إن القدر يحكم جميع أعمال الإنسان من خير وشر . ويضع السنوسي القدرية تارة ، في المرتبة الخامسة، وهذا في تصنيفه الخماسي الوارد في كتابه شرح العقيدة الكبرى ،[2] ويحلها المرتبة الثانية تارة أخرى ، وهذا في تصنيفه الثلاثي الذي ذكره في شرح المقدمات؛ [3] وكل ذلك أورده السنوسي ، ضمن ترتيب قائمة الخائضين في قضية الجبر والاختيار . والقدرية عنده يعتقدون أن القدرة الحادثة تؤثر في وجود الفعل على سبيل الاستقلال.

ثانيا : أطروحة القدرية

إن التمييز الواضح بين الفعل الاضطراري والفعل الاختياري ، يعتبر عند القدرية ، من المنطلقات الأساسية التي يقوم عليها مذهبهم في مسألة الحرية . وذلك لأنه إذا كان الفعل الأول حتميا لا طاقة للعبد في تركه ، فإن الفعل الثاني يفتح له المجال في تقرير ما يريد ، وما يصنع . وليصنع ما يريد ، فإن الله تعالى يزوّده بقدرة حادثة ، بها يتيسر له إنتاج أفعاله ، ولا دخل له تعالى في قرارات العبد ، ولا اختياراته، وما يترتب عنها من أعمال . وبهذا ، يكون الجزاء . ثوابا كان أو عقابا . أمرا عادلا ومعقولا .

إنهم يعتقدون أن الله لا يخلق أفعال الناس ، وإنما هم الذين يخلقون أعمالهم ، وأنهم من أجل ذلك، يثابون أو يعاقَبون ، ولهذا وحده ، يستحق أن يوصف الله بالعدل . وكثيرا ما يسمى المعتزلة بالقدرية من حيث إنهم سايروا القدرية في قولهم: "إن للإنسان قدرةً توجِد الفعل بانفرادها واستقلالها دون الله تعالى" ونفوا أن تكون الأشياء بقدَر الله تعالى وقضائه [4] لقول النبي عليه

---

[1]- وقد شاع أن من أسبق الناس قولا بالقدر "معبد الجُهَني" في عهد "معاوية" و"غيلان الدمشقي" .

[2]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 185 .

[3]- السنوسي ، شرح المقدمات ، ص ، 59 .

[4]- أحمد أمين ، فجر الإسلام ، ص ، 287 ؛ 297 . انظر أيضا ، الشهرستاني ، الملل والنحل ، الجزر الأول ، ص ، (57-59) .

واستقلالها دون الله تعالى" ونفوا أن تكون الأشياء بقدَر الله تعالى وقضائه [1] لقول النبي عليه السلام : ﴿ القدرية مجوس هذه الأمة﴾ .[2]

يميز القدرية إذن ، بين الفعل الاضطراري والفعل الاختياري ؛ فالفعل الأول لا حول للعبد ولا قوة له على التحكم فيه ، لأنه يخرج عن نطابق قدرته الحادثة ، ولهذا السبب ، لا يتبعه ثواب ولا عقاب ؛ وأما الفعل الثاني ، فإنه في متناوله ، له أن يخترعه أو لا يخترعَه ، لأن القدرة الحادثة التي منحها الله تعالى لعبده ، في رأيهم ، مؤثر مباشرةً أو تولدا . وهذا يعني أن القدرة الأزلية التي يتصف بها الله ، تنسحب في هذه الحالة ، ما دامت الأعمال تابعة لمجال حرية العبد واختياره . ويحتجون بأن هذه الأفعال . إن لم تكن أثرا للقدرة الحادثة . فلم يعد الفرق قائما بين العبد وبين سائر مخلوقات العالم . ومما يترتب عن ذلك ، أنه لا ثواب عليه ، ولا عقاب . كيف لا ، والمنطق العقلي لا يستقيم في حالةٍ ، يعذبنا الله تعالى فيها على أمر خلقه هو فينا ، وسبق به علمه وإرادته منا ، ونحن لا قدرة لنا على إيجاد شيء مما أَمَرنا به أو إعدام شيء مما نهانا عنه ؟

ويذهبون إلى أن الإنسان يحس من نفسه وقوع الفعل على حسب الدواعي والصوارف . فإذا أراد الحركة تحرك ، وإذا أراد السكون سكن . ومعنى هذا أن الأفعال التي يقوم بها ، إنما يمارسها بإرادته الحرة ، حسب الظروف التي تلامسه .

وفي سياق حديثه عن القدرية ، يقول السنوسي : " وجعل القدرية الاختيارية منها [أي الأفعال] وهو ما لا يحس فيه الإلجاء إلى الفعل . مخترعًا للحيوان ، بالقدرة التي خلق الله تعالى له على سبيل الاستقلال ؛ وليس للمولى تبارك وتعالى فيها، اختراع عندهم ، وإنما الذي يُوجِد سبحانه فيهم ، ما لا يتيسر منها عليهم ، كالألوان ، والطعوم ، والروائح ، وحركة الارتعاش ، ونحو ذلك . ثم قالوا : إن الحيوان في اختراعه لأفعاله الاختيارية على ضربين: وُجد منها في محل قوّته كحركاته وسكناته ، وقيامه وقعوده ، ومشيه وجريه ، فهو مخترع له مباشرة ؛ وما وَجَد منها خارجًا عن محل قوّته ، كتحريك الحجر والسهم والضرب بالسيف والرمح والقتل والجرح ، ونحو ذلك ،

[1]- أحمد أمين ، فجر الإسلام ، ص ، 287 ؛ 297 . انظر أيضا ، الشهرستاني ، الملل والنحل ، الجزر الأول ، ص ، (57-59) .

[2]- أحمد أمين ، فجر الإسلام ، ص ، 287 : (عن "ابن عمر" عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: القدرية مجوس هذه الأمة إن مرضوا فلا تعودوهم وإن ماتوا فلا تشهدوهم) .

رواه" أحمد" في مسنده و"أبو داود" في سننه والحاكم ؛ يشبهون بالمجوس لأنهم سايروهم في قولهم بالإلهين وهما النور والظلمة ؛ يزعمون أن الخير من إله النور والشر من إله الظلمة الأول يزدان ، والآخر هرمز .

فهو يخترعه تولُّديًا بواسطة اختراعه حركاتٍ في محل قوّته ، ويختلف الأثر المتولد عندهم ، باختلاف قوة العصب والأعضاء وضعفها . ولهذا ، كانت حقيقة التولد عندهم ، وجود حادث عن مقدور بالقدرة الحادثة ، فحركة الحجر مثلا ، "متولدٌ " عندهم ، لأنه حادث نشأ عن مقدور بالقدرة الحادثة، وهو حركة اليد والاعتماد بها مثلاً " . [1]

فتعلق القدرة الحادثة بالأفعال ، إنما هو عندهم تعلق اختراع ، وتأثير ، لا تعلق اقتران ، ودلالة على الأفعال . [2]

ويعرض السنوسي في أطروحة القدرية ، ثلاثةً من افتراضاتهم الشرطية ، وما يترتب عن كل واحد منها ، من نتائج .

الافتراض الأول هو: إذا لم يكن الفعل أثرا لقدرة العبد ، فما ذا يترتب عن ذلك؟

الافتراض الثاني هو : إن العبد لو لم يكن هو المخترع لأفعاله ، فماذا سيترتب عن ذلك أيضا ؟

الافتراض الثالث هو : وإذا كانت أسباب وجود الفعل كلُّها من الله تعالى ، والفعل معها واجب ، لا يمكن تركه ، فما سيكون رد الفعل ؟

ويقدم الشيخ عن كل افتراض من هذه الافتراضات الثلاثة ، تعقيبا بالتتالي ، ومن ذلك أن :

1- الجواب الأول هو أن الفعل أضحى " لا فرق بينه وبين ألوانه ، بل لا فرق بينه ، وبين ذاته ، وسائر ذوات العالم ، وأعراضه بجامعٍ ، لأن الجميع لا أثر له فيه . فكما أنه لا يثاب ولا يعاقب على وجود ألوانه ، ووجود ذاته ، ووجود أجزاء سائر العالم ، وأعراضه لكونه لا تأثير له في شيء من ذلك ، كذلك يلزم أن لا يثاب ولا يعاقب على شيء من أفعاله ، لأنه أيضا ، لا تأثير له في شيء منها أصلا " . [3]

2- والجواب الثاني هو أنه سيكون " للعصاة المعذبين حجة على الله تعالى في الآخرة . وبيان الملازمة أنهم يقولون ، عندما يؤمر بهم إلى العذاب ، (يا ربَّنا ، كيف تعذبنا على شيء خلَقْتَه فينا ، وسبق به علمك وإرادتك منا ، ونحن لا قدرة لنا على إيجاد شيء مما أمرتنا به أو إعدام شيء مما نهيتنا عنه ، بل ذواتنا وأفعالنا كلها ملكك ، ومخلوقُك ، لا شريك لك في شيء من ذلك . فنحن ، ومَن أمرت بهم ، إلى النعيم سواء ؛ كلٌّ منا ، منقاد إلى حكمك ؛ وقضاؤك جار على وفق

[1]- السنوسي ، شرح المقدمات ، ص ، 61 .

[2]- السنوسي ، شرح المقدمات ، شرح المقطع [18] ، ص ، 71 .

[3]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 173 .

علمك وقدرتك وإرادتك ؟ فما بال أولئك يتنعمون في الفراديس ، ومنازل النعيم ، ونحن نتردد في ما لا يقدر على وصفه من العذاب الأليم ، في دراكات الجحيم) ؟

3- والجواب الثالث هو أن " هذا العبد الله تعالى هو الذي ألجأه إلى ذلك الفعل، بأن خلق له جميع أسبابه ، وما يتوقف عليه ، بحيث لا يجد مع تلك الأسباب، انفكاك عن الفعل ؛ وهو سبحانه وتعالى مع ذلك ، عالم بما يفعل هذا العبد من طاعة أو معصية ، فكان للعاصي أن يحتج أيضا ، على مذهبكم ، لو صحت الحجة بمثل ما يحتج به على مذهبنا بزعمكم ، فيقول : يا رب ، لم (خلقت لي القدرة ، وأنت تعلم أني أعصي بها ؟ ولم خلقت لي الشهوة فيها ، بل ولم خلقتني أصلا ، إذ علمت أني لست ممن يصلح لطاعتك ؟ وإذ خلقتني ، فلم لم تمتني صغيرا ، قبل أن أبلغ سن التكليف ؟ وإذ بلّغتني سن التكليف ، فلم لم تجعلني مجنونا لا أميز الأرض من السماء،فذلك أسهل عليّ بكثير مما عرضتني له من العذاب الذي لا يطاق ؟ وإذ جعلتني عاقلا، فلم كلفتني أصلا ، وقد علمت أن التكليف لا يفيدني شيئا ، بل هو من أعظم المصائب عليّ) ؟ وغير هذا مما ينشأ عن توهمات فاسدة " .[1]

ثالثا : نقد أطروحة القدرية

وفي نقده للقدرية ، يقدم السنوسي أربعة تساؤلات ، ويجيب عنها :

1-يتساءل كيف تجرّأ القدريون للإساءة إلى الله تعالى ، عندما وصموه بالعجز عن خلق أفعال الناس ؟ فهل يعقل أن تستقل القدرة الحادثة عن القدرة الربانية الأزلية، وتخرج تماما عن إمكانه تعالى ؟

2- ألا يعني هذا ، إثبات الشريك لله تعالى : القدرة الربانية تخلق القدرة الحادثة من جهة ، والقدرة الحادثة المستقلة من جهة أخرى ، تخلق الأفعال ؟

3-ويتساءل أيضا ، كيف أنهم لم يُكَلِّفوا أنفسهم برفع الانزلاق الذي وقعوا فيه ، عندما اعتقدوا أن الثواب والعقاب معلّلان باسم استقلال القدرة الحادثة ، مع تجاهلهم أن الله تعالى يضع لهما أمارات شرعية ؟ وكيف أنهم فاتهم أن هذه الأمارة التي تتمثل في القدرة الحادثة ، ترافق أعمال العبد المكلف ، وهي فقط ، بمثابة الأعراض والأحوال ؟

---

[1]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، (194-196) .

كيف لا . ومن المألوف . أن يمدح المرء مثلا ، بالذكي والشجاع أو يوبَّخ على بلادته وجبانه ، مما لا كسب للممدوح فيه أو الموبَّخ عليه أصلا ؟

1- وتعليقا على التساؤل **الأول** ، والخاص باستقلال القدرة الحادثة عن القدرة القديمة ، ونقدا للقدرية ، يقول مستهزئا : " إن الذي نفذ وأثر في الفعل . والحالة هذه . إنما هو أضعف القُدرتين وأضعف الإرادتين ، وهما قدرة العبد الفقير الحقير ، وإرادته . [وكأنه] تعالى لا يتمكن من إيجاد فعل العبد إلا عند عدم قدرة العبد وإرادته " .[1]

ويضيف مؤكدا أن حقيقة الأمر ، هي أن فعل العبد قبل أن يخلق الله تعالى له القدرة الحادثة، كان ممكنا لِلّه تعالى ؛ وكل ممكن فهو مقدور الباري جل وعلا ، فينتج : فعل العبد مقدور للباري تعالى . فإذا خلق الله سبحانه للعبد قدرة حادثة ، قال القدرية : إنه يزول حينئذ ، عن الفعل ما ثبت له من إمكان أن يوجد بالقدرة القديمة ، وصار إذ ذاك ، مستحيل الوجود بها ، فقد لزم أن ما كان ممكنا باعتبار القدرة القديمة ، صار مستحيلا بالنسبة إليها .[2] وفي تقريره لهذا التوجه ، يذكر نقطتين إحداهما (ما لا يجب أن يقال) ، والأخرى (ما يجب أن يقال) :

ومما لا يجب أن يقال ، إن الممكن الذي صار مستحيلا عندهم ، استحالتُه عارضة " لسبب وهو تعلق القدرة الحادثة به ، فاستحال أن يكون الفعل موجودا بقدرتين ، والاستحالة العارضة لا تقدح في الإمكان الذاتي " .

ومما يجب أن يقال ، إنه لم يظهر لهذه الاستحالة سبب يصح ، فتعينَّ على زعمهم أن تكون ذاتية ، لأن القدرة الحادثة التي جعلوها مانعة من تعلق القدرة القديمة بالفعل ، لا تصلح أن تكون مانعة ، بل الذي يصح عقلا ونقلا ، عكسُه " .[3]

إن هذه القدرة التي يؤمنون بأنها استقلت عن الله ، " ما تزال بالنسبة لله تعالى ، في مجال الممكن له تعالى " .

2- وتعليقا على السؤال **الثاني**، والخاص بإثبات الشريك ، يشنّع السنوسي القدرية من حيث إنهم مالوا إلى الاعتقاد بتغليب إرادة العبد وقدرته على إرادة خالقه وقدرته تعالى ، وأشركوا

---

[1]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 181 .

[2]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 191 .

[3]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 191 .

الإنسان مع الله تعالى من حيث إن الله يخلق القدرة الحادثة ، وأن العبد بهذه القدرة الحادثة ، يخلق أفعاله الحرة .

يقول : " وهل هذا القول الشنيع إلا قول بإثبات الشريك له تعالى ، ووسم له بنقيصة العجز ، وغلبة الغير له .

وإذا كان عجز الإله بتقدير نفوذ إرادة إله آخر يماثله قادحا في ألوهيته وموجبا لنقصه وعدم ذاته ، فكيف بعجزه لنفوذ قدرة عبده وإرادته ؟ ولا ينفعهم ما يجيبون به من عدم لزوم عجزه تعالى عن ذلك الفعل الذي أوجده عبده ، قالوا : لأنه تعالى قادر أن يوجد ذلك الفعل بأن يسلب عبده القدرة عليه والإرادة له ، ويلجئه إلى الفعل ، كما يفعل بالمرتعش ونحوه ؟

لأنا نقول بعجز الإله وكونه مغلوبا على إيجاد ممكن ما ، يستحيل مطلقا ، وهذا الجواب منهم ، اقتضى أنه تعالى لا يتمكن من إيجاد فعل العبد إلا عند عدم قدرة العبد وإرادته ؛ أما مع وجودهما ، فإن ذلك الفعل الممكن يتعصّى عليه تعالى ، ولا يتمكن من إيجاده ، وتغلبه عليه قدرة العبد وإرادته . فما أشبه ضلالهم هذا ، بمن يصف إنسانا بقوة عظيمة لا يغلبه معها أحد ، ولذلك الإنسان عبيدٌ ، ويقول : إن ذلك السيد القوي في غاية القوة ، لا يغلب واحدا من أولئك العبيد ، إلا إذا احتال عليه ، بأن يسلبه أسباب القوة من الأكل ونحوه ، حتى لا يكون للعبد قدرة أصلا . أما إذا أمكنه من الاتصاف بقدرة ، وإن كانت أضعف بكثير من قدرته ، لم يقدر أن يفعل معه فعلا ، تتوجه إليه قدرة ذلك العبد وإرادته . وصارت قدرة ذلك العبد وإرادتُه ، تغلبان قدرة سيده الموصوف بغاية القوة . هذا نظير ما تخيلوه من الجواب ، فنعوذ بالله من الخذلان ، وأن تلعب بقلوبنا التوهّمات والشيطان ؛ على أن جوابهم المذكور ، لا يستقيم على أصلهم الفاسد من وجوب مراعاة الصلاح والأصلح عليه تعالى ، وأنه يستحيل في حقه تعالى ، أن يسلب العبد القدرة التي خلق له بعد أن كلفه ، بل يجب أن يمُدَّه بما تتيسر به عليه الأفعال " . [1]

وفي مسألة القدرة الحادثة بين العلة والمعلول ، يقول السنوسي : إن الدليل على رد مذهب القدرية القائلين بأن القدرة الحادثة للعباد هي المؤثرة في أفعالهم على وفق اختيارهم ، ولا تأثير للقدرة القديمة أصلا في تلك الأفعال الاختيارية ، ولا جريان لها على وفق إرادته جل وتعالى ، عما

---

[1]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، (181-182) .

يقول الظالمون علوا كبيرا ، هو دليل التمانع السابق؛[1] ووجهه أن اللازم فيه . في تعدد الآلهة . ثبوت العجز للإله عند عدم نفوذ إرادته ، وذلك بعينه لازم في مذهب القدرية ؛ فإنهم جعلوا تعلق قدرة العبد وإرادته بالفعل ، مانعة من تعلق قدرة الله تعالى وإرادته بذلك الفعل ، مع القطع بأن ذلك الفعل ، من جملة الممكنات التي قام البرهان القطعي على وجوب تعلق قدرة الله تعالى وإرادته بوصف العموم لجميعها، فصار إذن هذا الفعل، قد توجهت نحوه، قدرةُ العبد وقدرة مولانا جل وعلا، وإرادة العبد وإرادة مولانا سبحانه وتعالى ، لِما عرفتَ من عموم تعلق قدرته تعالى وإرادته[2]

3- وفي هذا التساؤل **الثالث** الذي يدور حول المفارقة بين علاقة الثواب والعقاب بحرية قدرة العبد ، وعلاقتهما بالأمارة ، يقول السنوسي : إنه لا علاقة ضرورية بين الجزاء وحرية العبد في إنتاج الأعمال، وذلك لأن الثواب والعقاب غير معللين، وإنما الأعمال أمارة شرعية عليهما[3] في كلٍّ ميسر لما خلق له، فالله تعالى يدل شرعا على ما أراد به في عقباه، "كلٌّ ميسر لما خلق له"[4] ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة﴾[5]".

ويذهب بعض العلماء ، إلى أن هذه القدرة التي يمنحها الله تعالى للعبد ، هي مجرد عرَض ؛ فهو تعالى يزوّد عبده بها ، عند خلقه مقدورها ، وليس قبل ذلك ويثمّن السنوسي ما جاء على لسان " الشريف الجرجاني " في كتابه لشرح "الأسرار العقلية": " إن القدرة الحادثة ، إنما يخلقها الله تعالى عند خلقه مقدورها ، لا قبل ذلك .[فهي تصحبه]وهو حكم ، ليس ثابتا من حيث كونهُا قدرة ، بل من حيث إنها عرَضٌ ؛ ومن أحكام العرض انعدامُه عقيب وجوده " .[6] ويخلص السنوسي إلى " أن الفعل حينئذ ، يصير كاللون وغيره ، مما لا تأثير للقدرة الحادثة فيه أصلا [...] لا ملازمة بين الثواب والعقاب ، وبين كون سببه فعلا للمكلف ؛ كيف وقد علمتم من مذهب خصومكم ، أن لله تعالى أن يعاقب البريء ، ويعطي إنعامه للمذنب العاصي ؟

1- ...جلّ وعلا ، هو الموجِد لأفعال العبد ، لا تأثير لقدرة العبد فيها ، بل هي موجودة مقارنة لها".

2- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 181 .

3- ليس للثواب والعقاب علة عقلية تقتضيهما .

4- عن علي بن عياش إلى غاية أبي بكر الصديق ، قال النبي (ص) : ﴿ اعملوا فكل ميسر لما خلق له ﴾ .

5- هود ، 118 . السنوسي ، العقيدة الكبرى ، مقطع ، [52] ، ص ، 193 .

6- السنوسي ، المنهاج السديد ، ص ، 263 . السنوسي : "إن مع الفعل ، الذي لم يحس صاحبه فيه الاضطرار، قدرةً حادثة في العبد هي عرض من الأعراض ، كالعلم ونحوه ، تتعلق بالفعل ، وإن لم نر لها تأثيرا فيه أصلا " .

والأفعال الواقعة على يد العبد ، أمارات وضعها الشارع على السعادة والشقاوة ؛ ولو وضع غيرَها من الألوان والطعوم ونحوهما أمارة عليهما ، لكانت صالحة لذلك ، وليس للثواب والعقاب علة عقلية تقتضيهما " .[1]

ولما كان الثواب والعقاب غير معلَّلين بالأعمال ، فالقضية هي أن " الثواب والعقاب هما بمحض اختياره تعالى فضلا وعدلا ، لا يُسأل عما يفعل ، ونحن مسؤولون" . ولما كانت القدرة الحادثة مجرد عرَض أي مجرد صفة زائدة للعلبد ، فإنها لا تملك الطاقة على اختراع الفعل . ولهذا ، فإنه من الوهم ، التساؤل: كيف تعذبُنا على شيء خلقتَه فينا ؟ [2]

4- وفي التساؤل **الرابع والأخير** . وهو المتعلق بمسألة مدحنا للناس أو ذمنا لهم، على صفات حسنة أو قبيحة ليس لهم في اكتسابها جهد ولا اختيار . يؤكد السنوسي أن ذلك سلوك عاديّ وشائع ، لا يثير نقاشا ولا جدالا ولا ريبا . يقول : "كيف وقد تقرر المدح بالجمال أو حسن الخلق ، ونحو ذلك مما لا كسب للممدوح فيه أصلا ، كما تقرر الذمُّ بأضداده ، وتقرر مدح الجمادات وذمُّها . كالثياب والأبنية ونحوها . باعتبار ما اتصفت به من الأوصاف ، مع أنها لم تفعلها ، ولم تشعر بها أصلا ؛ وإذا كان معنى المدح الثناءَ على الشيء بما اتصف به من المحاسن حالا أو مآلا، والذمِ ضدَّ ذلك ، حَسُن مدحُ مَن خلق الله سبحانه لهم ، بمحض فضله وإحسانه أمارات تدل شرعا على حصول الكمالات الأخروية لهم ، والمحاسنِ الجسمانية والروحانية التي هي ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر ، كما يحسن ذمُّ مَن اتصف بأضدادها ".[3]

هكذا إذن ، تأكد للسنوسي ، بأن موقفي الجبرية والقدرية من مسألة حرية الاختيار ، عاجزان عن إقناعه ، لأنهما لا يستجيبان ، في رأيه ، لمقتضيات العقل والشرع . وأمام هذه النتائج التي خلص إليها ، يحاول السعي إلى البحث عن مخَرج مناسب ، مستأنسا بتوجهات أهل السنة .

ترى ما معنى " أهل السنة " ، وما هي توجهاتهم في هذه المسألة ، وكيف يتبنى أفكارهم ؟

---

[1]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 193 .

[2]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 195 .

[3]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 194 .

III- أهل السنة والتوسط بين الجبرية والقدرية

عندما يتحدث السنوسي عن أهل السنة ، فإنه يتحدث باسمه من خلال مذهب الأشعري ومدرسته وفي حديثه ولأغراض منهجية ، يعود إلى المعطيات التي استنتجها من انتقاده للموقفين الجبري والقدري ، ليرسيها كمقدمة تبيح له ، بناء الحل الذي يفك التناقض الذي يتخبط فيه الجبريون والقدريون .

أولا : تعريف أهل السنة

يقصد السنوسي بأهل السنة . من الزاوية العقدية . " ما عليه الجمهور والمحققون أمثال الشيخ "الأشعري" ، والقاضي "الباقلاني" ، والأستاذ "الإسفراييني" ، و" إمام الحرمين "، وغيرهم من الأئمة " .[1] وهم " أهل الصواب الذي دل عليه ظاهر الكتاب والحديث ، وأجمع عليه السلف قبل ظهور البدع " .[2] وأهل السنة من زاوية أخرى ، يثبتون الأحكام الشرعية بالعقل المحض ، بل بالعقل أو النقل المستنبط منه ، وذلك خلافا لمذهب المعتزلة المحكّمين فيها ، العقولَ .[3]

وفيما يتعلق بأهل علم الكلام في هذا السياق السني ، ومهمتهم ، يقول : إنهم في اصطلاحنا اليوم ، " شيخ أهل السنة " أبو الحسن الأشعري " رضي الله عنه ، وأصحابه ، كالأستاذ " أبي إسحاق الإسفراييني " ، وسيف أهل السنة القاضي " أبي بكر الباقلاني " ، و" إمام الحرمين " وأتباعهم ولا شكّ في أنّ هؤلاء الأئمة ، رضي الله تعالى عنهم ، ونفعنا بهم ، هم القائمون بحجة الله تعالى ورسله ، والناصرون لدينه بعد الصحابة ، رضي الله تعالى عنهم ، وهم الذين ضربوا بأعظم من الحديد مَنْ أمَرَ "الشافعي" ، رضي الله تعالى عنه ، أن يضربوا بالجريد ،[4] إذ هم قد ضربوهم بقواطع الأدلة التي هي في التأثير أمضى من السيوف والأسنة ، وكشفوا فضائحهم على ممرّ الدهر ، وردّوا كيْدهم للدين في نحُورهم ، وأبانوا خِسَّة عقولهم في غاية ، حتى لا يغترّ بمقالتهم مسلم ولا شكّ أنهم ، رضي الله تعالى عنهم ، الذين قاموا بجهاد تمييز الحق عن الباطل ، لما

1- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 12 .

2- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 182 .

3- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 279 .

4- الجريد قضبان النخل التي جردت من أوراقها .

اختلطا ، وجلو ْ ا الحق حقا على منصة الظهور كالشمس ، وأبانوا الباطل باطلا " .[1] وهم " العارفون الأخيار " الذين جمعوا بفضل الله تبارك وتعالى ، بين الحقيقة والشريعة .[2]

ثانيا : مذهب أهل السنة في مسألة الجبر والاختيار

أما مذهب أهل السنة في مسألة الجبر والاختيار ، فأساسه يقوم ، أول ما يقوم ، على أقسام العقل الثلاثة ، وهي الواجب والمستحيل والجائز . ولا يمكن ضبط عقيدة التوحيد ، بدونها إطلاقا . ومن ذلك ، أنه لا بد من معرفة **الواجب** في حقه تعالى ، وهو عشرون صفة ، وهي أنه تعالى واجب الوجود (وهذه صفة ذاتية) ، وقديم ، وباق ، ويخالف الحوادث ويقوم بنفسه ، وواحد أحد لا ثاني له ، (وهذه خمس صفات سلبية) .

ويجب له تعالى ، سبع صفات أخرى ، تسمى صفات المعاني : وهي أنه قادر ، ومريد ، (وهما صفتان تتعلقان بجميع الممكنات) ، وعالم (وهي صفة تتعلق بجميع الواجبات ، والجائزات والمستحيلات) ، والحياة (وهي صفة لا تتعلق بشيء) ، والسمع والبصر وهما صفتان تتعلقان بجميع الموجودات ، والكلام (الذي ليس بحرف ولا صوت ، ويتعلق بما يتعلق به العلم من المتعلقات) ؛

ويجب له تعالى ، سبع صفات أخيرة ، تسمى صفات معنوية ،[3] وهي ملازمة للسبع الأولى ، وهي كونه تعالى قادر ً ا ، ومريد ً ا ، وعالماً ، وحيا ، وسميعاً ، وبصيراً ، ومتكلماً .

ومما يستحيل[4] في حقه تعالى عشرون صفة ، يجب معرفتها ، وهي أضداد العشرين الأولى ، وهي العدم ، والحدوث ، وطروُّ العدم ، والمماثلة للحوادث (بأن يكون جرما أي تأخذ ذاته العليّ ة قدرا من الفراغ ، أو يكون عر َضا يقوم بالجِ ر ْ م، أو يكون في جهة الجرم، أو له هو جهة، أو يتقيّ د بمكان أو زمان ، أو تتصف ذاته العلية بالحوادث ، أو يتصف بالصغر أو الكبر ، أو يتصف بالأغراض في الأفعال أو الأحكام) ؛ وكذا ، يستحيل عليه تعالى ، أن لا يكون قائما بنفسه (بأن يكون صفة يقوم بمحل ، أو يحتاج إلى مخصص) ؛ وكذا ، يستحيل عليه تعالى أن لا يكون

---

[1]- السنوسي ، شرح العقيدة الوسطى ، ص ، 38 .

[2]- السنوسي شرح المقدمات ، ص ، 61 ؛ السنوسي ، العقيدة الصغرى وشرحها ، ص ، 104 .

[3]- " صفة معنوية " ، أو " حالا معنوية " ، ومثالها كون الذات عالمة أو قادرة .

[4]- كأن يقال مثلا "الله تعالى قاد ر ٌ أن يتّ خذَ ولداً ، إذْ لو لم يقدر ْ عليه لكان عاجزاً " ؛ وهذا القول باطل ، لأنه من قبيل المستحيل ، وليس من قبيل الواجب أو الممكن . (السنوسي ، العقيدة الصغرى وشرحها ، ص ، 137) .

واحدا بأن يكون مركبا في ذاته ، أو يكون له مماثلٌ في ذاته أو في صفاته ، أو يكون معه في الوجود مؤثر في فعل من الأفعال) ؛ وكذا ، يستحيل عليه تعالى العجز (عن ممكن ما ؛ وإيجاد شيء من العالم مع كراهته لوجوده ، أي عدم إرادته له تعالى ، أو مع الذهول ، أو الغفلة ، أو بالتعليل ، أو الطبع) ؛ وكذا ، يستحيل عليه تعالى الجهل، (وما في معناه ، بمعلوم ما) ، والموت والصمم ، والعمى ، والبكم . وأضداد الصفات المعنوية السبع ، واضحة من هذه .

وأمّا الجائز حقّه تعالى ، الذي لا بد من معرفته أيضا ، ففعل كلّ ممكنٍ أو تركه .

هذه الأقسام العقلية والمنطقية لا تشكل فقط ، الأساس الذي يستند إليه السنوسي في إقامة موقفه حول مسألة الجبر والاختيار ، بل إنها تمثل القاعدة العامة التي يرسو عليها كل مذهبه الكلامي . ومن هنا نفهم جيدا ، بأنه لا بد من أن يحضر في أذهاننا دائما . في موضوعات العقيدة . أنه تعالى مثلا ، قديمٌ ، ويخالف الحوادث ، ويقوم بنفسه ، ولا شريك له في خلقه وتدبير ملكوته ؛ وبأنه شامل القدرة والإرادة في مجال الممكنات ، وبأنه مطلق العلم يعم جميع أقسام العقل (أي جميع الواجبات ، والجائزات ، والمستحيلات) ، وبأنه حي سميع بصير متكلم . وكذا باقي الصفات في قسم الواجبات ، وفي قسمي المستحيلات، والجائزات الممكنات .

وبهذا ، يستطيع المكلف الشرعي أن يدرك العلاقة بين وحدانية الله تعالى وخلقه للأشياء ، ومدى شمولية قدرته وحريته تعالى المطلقة في رعاية ملكوته ؛ فقد يخلق الأشياء ، وله أن يحركها أو يوقفها أو يعدمها ، كيف شاء ، ومتى شاء . ومن الممكنات عنده تعالى ، ألا يكلفنا بما لا نطيق وبأن يخلق لنا عند الفعل ، القدرة الحادثة أمارة عن أفعالنا الاختيارية ، وذلك على وفق علمه الواسع .

وموقع رأيه في مسألة الجبر والاختيار ، هو موقف التوسط بين فرقتي الجبريّين والقدريين . فلقد أخذ شيئا واستبعد شيئا ، من كلتا الفرقتين . فلا هو مع الجبر الخالص ، ولا هو مع الاختيار المطلق . إنه من جهة ، يتخطى الجبريين الذين ابتدعوا الخلط في الأفعال بين ما هو منها اضطراري،وما هو اختياري ، ونفوا القدرة الحادثة، وأنه يرفض من جهة أخرى ، فكرة القدريين في كون القدرة الحادثة مؤثرةً على سبيل الاستقلال ، تأثيرا أو تولدا . [1]

[1]- يقول السنوسي : "فصحَّ رعي الأمرين " أي الجبر والاختيار . (شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 118- 119) .

يقول السنوسي :

إنّ" مذهب أهل السنة والحق ، مجانب لكلا المذهبين الفاسدين . وقد جمع بفضل الله تبارك وتعالى ، بين الحقيقة والشريعة ، وسلم بتوفيق الله تبارك وتعالى ، من بدعة الفريقين ، لأنهم[1] جانبوا الجبرية بتقسيمهم[2] الأفعالَ إلى قسمين اختيارية واضطرارية؛

وأن الأولى مقدورة للعباد ، بمعنى أن لهم قدرة حادثة ، تقارن تلك الأفعال الاختيارية ،[3] وتتعلق بها من غير تأثير ؛ وهذه الأفعال هي التي تسع المكلف عادة ، وفيها وقع التكليف على حسب ما دل عليه الشرع . قال تعالى : ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾،[4] أي إلا ما تسعه طاقتها بحسب الظاهر والعادة ؛ أما بحسب ما في نفس الأمر ، فليس في وسعها ، فعلٌ من الأفعال .

وجانبوا أيضاً ، القدرية ، لأنهم لم يجعلوا لتلك القدرة الحادثة التي يخلق الله تعالى في الحيوان ، تأثيراً البتة ، في أثرٍ ما عموماً ، بل الجميع عندهم ، قدرتُه الحادثة ، ومقدورُ تلك القدرة ، جميعُ ذلك مخلوق لمولانا تبارك وتعالى ، بلا واسطة ، ولا شريك أصلا ، حسبما دل عليه برهان الوحدانية ، ووجوب عموم قدرته جل وعلا، وإرادته لجميع الممكنات ؛ ودل عليه الكتاب والسنة وإجماع السلف الصالح ، قبل ظهور البدع " .

وبتعبير آخر ، إن العبد مجبور من حيث إنه كائن يستجيب لما يستجيب له العالم من حوادث وأعراض ، ومختار من حيث إن الله تعالى ييسر له الفعل ، حسب الحاجة والظروف ، وذلك عندما يخلق تعالى له عادةَ الاقترانِ بين الإرادة والفعل ، أي عندما يحُدث تعالى له "عزما وتصميما على الفعل " ، فيتمكن العبد بهذه العادة ، من الاختيار بين الفعل والترك .

وفي هذا السياق يقول السنوسي : " وحاصل العبد الصحيح القوي القادر عند أهل الحق ، أنه مجبور في قالب مختار :

---

[1] - أي أهل السنة .

[2] - تقسيم أهل السنة .

[3]- السنوسي : الفعل الاختياري هو "الذي يصح منه في العادة ، تركُه وفعله ، يصاحب عند وجوده فيه ، قدرة حادثة ، تتعلق به من غير تأثير لها فيه أصلاً " .

[4] - البقرة ، 286 .

مجبور* ، من حيث إنه لا أثر له البتة ، في أَثَرٍ مـَا عمومـًا ، وإنما هو وعاء وظرف للحوادث والأعراض ؛ يخلق المولى تبارك وتعالى فيه ، ما شاء منها ، وكيف شاء ، ولا حجر عليه تعالى ، ولا معين ، ولا وكيل ، ولا وزير ؛

* ومختار ، من حيث إن **عادة** مولانا جل وعز ، لما جرت معه بعدم دوام موالاة الفعل عليه ، لاسيما حال خلقه جل وعلا فيه كراهةً للفعل ، وإنما يمده تبارك وتعالى بالفعل ، في بعض الأوقات ، وعلى حسب الحاجة ، وخصوصـًا حال خلقه تعالى له عزمـًا وتصميمـًا على الفعل ، **صار** العبد . (بهذه العادة العجيبة الدالة على سعة قدرة من لا يشغله شأن عن شأن ، وتنفيذ إرادته في كل ممكن ، ووسع علمه كل معلوم)**مختار**ًا امتمكنـًا من الفعل والترك بحسب الظاهر ، لا بحسب الإلجاء إلى ما يجب فعله، ولا إكراهـًا على ما يكره وجوده " . [1]

وهذا التوسط بين الفرقتين ، في هذا الموضوع ، ليس مجرد موقف فكري يتصف بالتجريد ، وإنما هو أيضا ، موقف واقعي يصل بين عالم الناس وخالقهم .

لقد راعى القدرية (والمعتزلة) متطلبات الواقع الحسي للحياة البشرية ، في الوقت الذي راعى الجبرية مقتضيات الألوهية في مجال الماورائيات . [2] فلا يعقل على الإطلاق مع الفرقة الأولى ، أن يكون المرء مكبلا ، وهو مسؤول أمام الناس ، ومن ثمة، مسؤول أمام خالقه الذي ليس بظلام للعبيد ؛ ولا أن يكون مع الفرقة الثانية ، حرا طليقا ، لأن الله في هذه الحالة ، يفقد قدرته على الخلق الشامل ، وتضطرب إرادته ومشيئته أمام أفعال غير مخلوقة له تعالى ، ويتشوَّش عِلْمُه بظهور أشياء غير معلومة أزليا ؛ وهذا أمر لا يناسب مقامه تعالى .

وفي هذا السياق ، يحاول الشيخ أن يجسد "اعتداله" في مفهوم الكسب الأشعري . وفي تعريفه لهذا المفهوم ، يركز على مرافقة القدرة الحادثة للفعل ، وعلى أنها إشارة إلى الأمارة الشرعية التي تبرر الثواب والعقاب :

---

[1]- السنوسي ، شرح المقدمات ، ص ، 65 .

[2]- " العبد المختار ، عند أهل الحق ، غير مجبور بحسب الظاهر ، والله تعالى يخلق فيه مبادئ للفعل من " قدرة حادثة تتعلق بذلك الفعل نوعا من التعلق ، غير تعلق التأثير " . (السنوسي شرح العقيدة الوسطى ، ص ، 199) .

يقول : إن " كسب العبد عبارة عن إيجاد الله تعلى المقدور فيه ، كالحركة والسكون مثلا ، مصاحبا لقدرة حادثة فيه ، تتعلق بذلك المقدور ، من غير تأثير لها فيه أصلاً . وهذا الكسب [1] هو متعلق التكليف الشرعي ؛ وإمارة الثواب والعقاب شرعا ، لا عقلا " . [2]

يذهب بعض المفسرين في تفسيرهم لقوله تعالى ﴿ لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ﴾[3] إلى أن الكسب هو الخير الذي يغنمه العبد بالفطرة من الله تعالى ، وأن الاكتساب هو ما يقترفه من شر عند سعيه ؛ وكأن الشر ، لا يحتسب على العبد إلا متى عمله . وفي قراءة لتأويل هذين المفهومين ، يمكن القول بأن الأشياء التي تكسب ، هي تلك التي لا تتدخل فيها إرادة العبد ، وأن الأفعال التي تكتسب هي تلك التي يقوم بها العبد مقارِنة بإرادة العبد الحادثة التي يُعينه الله تعالى بها . ويذهب بعض اللغويين إلى أنه إذا كان لا بد من التمييز بين (فَعَلَ) و(افتعل) ، فإن الفعل الثلاثي (فعل) يُنجَز عملُه بصورة طبيعية ، لا جهد فيها ولا سعي ؛ وأما الفعل المزيد (افتعل) فإنه يَفترض إضافةً مِن قبل العبد الفاعل ، ويُنسب إليه الفعل . فالأول يستسلم له ، ويتبناه ، كما يتبنى كونه ذكَرا أو أنثي ، وكونه من عائلة فلان أو علان أو كونه وُلد في الصيف أو في الشتاء .. والثاني يَبحث عنه ، ويسعى إليه بكل جهده . وبهذا ، نفهم التمييز الذي ألح عليه السنوسي وغيرُه من الأشاعرة ، بين الفعل الاضطراري والفعل الاختياري ؛ وبهذا ، نفهم أيضا في الآية ، الفرق بين (لها) ما كسبت و(عليها) ما اكتسبت : ففي الفعل الاضطراري ، فإن العبد لا يحتاج في تحقيقه ، إلى إرادة أو بذل جهد ، لأن الأمر ميسر بالطبع ؛ فهل العبد كان بإمكانه أن يختار جنسه واسمه وفترة ولادته ؟ وأما في الفعل الاختياري ، فإنه يشعر فيه ، بإمكانية التصرف الحر ، بالقياس إلى الفعل الاضطراري ؛ فهو في هذه الحالة ، يكون قادرا على أن يتكلم أو يسكت ، يمشي أو يتوقف . وفيما يتعلق بالحرف الذي ينسب إلى النفس في الآية ، فلا بد من التفرقة بين (لها) و(عليها) . فالنسبة الأولى تفيد الحق والملكية ، أي من شأن نفس الإنسان أن تحصل على معطيات ضرورية ، ومعدات مهيأة ، كالحياة والعقل والوعي ووسائل العيش الأولية

---

[1]- السنوسي : لقد جعل الله وجود تلك القدرة الحادثة وهي تقارن الفعل ، شرطا في وجوب التكليف . وهذا الاقتران والتعلق بالنسبة إلى القدرة التي لا تأثير لها أصلا ، هو المسمى بالكسب والاكتساب في الشرع والاصطلاح . وبحسبه تضاف الأفعال إلى العباد . (السنوسي ، العقيدة الصغرى وشرحها ، ص ، 166) .

[2]- السنوسي ، العقيدة الوسطي ، ص ، (190-191) .

[3]- البقرة ، 286 .

الجاهزة مثلا ، عند الولادة ..وأما النسبة الثانية ، فإنها تفيد الأمر بتكليف ، وهو الواجب الذي تترتب عنه مسؤولية . ولهذا نقول : (لك) أن تطلب حقك ، و(عليك) أن تحترم غيرك .

وفرق بين هذا التصور ، وموقفي الجبرية والقدرية . فإذا كان الجبرية يجعلون من سائر الأفعال أفعالا اضطرارية ، وأن العبد معدوم الإرادة ، وإذا كان القدرية يؤمنون بأن الإنسان حر في اختيار أفعاله وخلقها ، وذلك بسبب القدرة التي أحدثها الله تعالي فيه على سبيل الاستقلال ، فإن السنوسي يؤسس رأيه في مسألة الكسب ، على ثلاث قواعد :

1- شعور العبد بالفرق بين الفعل الاضطراري والفعل الاختياري : وبهذا ، يتضح الفرق الوارد في الآية ، بين ما (له) وما (عليه) .

2- الاستعانة بالقدرة الحادثة : لا يستطيع العبد أن يصدر أفعاله بدون " سبب " ممنوح من الله يرافقها ، اللهم إلا إذا قرر تعالى أن يخرق فيه هذه العلاقة العادية بين الإرادة الحادثة والفعل . فكما أنه من العادة أن يتمدد الحديد عند اقترابه من النار ، فكذلك الأمر بالنسبة للأعمال الاختيارية التي تنجز عند مجرد خلقها من قبله تعالى .

3- القدرة سبب في أفعال العبد باعتبارها أمارة : فكما أننا نقول بأن النار سبب تمديد الحديد مثلا ، نقول أيضا ، إن القدرة الحادثة هي سبب القيام بالأفعال الاختيارية الحرة ، من دون تأثير عليها إن العلاقة بين السبب والمسبَّب ما هي إلا مجردُ تعاقب بينهما ." وليس من الضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدمِ أحدهما عدمُ الآخر . وليس معنى هذا أن السابق منها ، يؤثر فعلا ، على اللاحق لها ، لأن الأمر كله بإرادة الله المطلقة ، وأن ما يجري من نظام في الكون، هو من قبيل الجائز في حقه تعالى ، وليس من قبيل ما هو حتمي " . حينما نقول مثلا، إن الوالدين سبب لوجود طفلهما ، فإننا لا نقصد من هذا أنهما خلقاه ، وإنما الله هو الذي خلقهم جميعا ، وهو تعالى الذي أراد ذلك .

وبهذا ، تعرف أن لا أثر لقدرتنا في شيءٍ من أفعالنا الاختيارية كحركاتنا وسكناتنا ، وقيامنا وقعودنا ، ومشْينا ونحوها ؛ بل جميعُ ذلك مخلوقٌ لمولانا جلّ وعزّ ، بلا واسطة .

وقدرتنا أيضا كذلك ، عرَضٌ مخلوقٌ لمولانا جلّ وعزّ ، تقارن تلك الأفعال الاختيارية ، وتتعلّق بها من غير تأثيرٍ لها في شيءٍ من ذلك أصلاً . وإنما أجرى الله تعالى العادةَ أن يخلق **عند** تلك القدرة لا **بها** ، ما شاء من الأفعال . وجعل الله سبحانه وجود تلك القدرة ،

مقارنة للفعل ، شرطاً في وجوب التكليف . وهذا " الاقتران والتعلّق لهذه القدرة الحادثة بتلك الأفعال ، [هي] من غير تأثيرٍ لها أصلاً " ، وهو المسمى في الاصطلاح وفي الشرع بـ" الكسب والاكتساب " ، و"بحسبه تضاف الأفعال إلى العباد" ، كقوله تعالى : ﴿لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت﴾. [1]

وأمّا الاختراع والإيجاد ، فهو من خواصّ مولانا جلّ وعزّ ، لا يشاركه فيه شيءٌ سواه تبارك وتعالى .

ويُسمى العبد ، عند خلق الله تعالى فيه هذه القدرة المقارنة للفعل ، مختاراً ؛ وعندما يخلق تعالى فيه الفعل دون مقارنته لتلك القدرة الحادثة ، مجبوراً ومضطرّاً ، كالمرتعش مثلا .وعلامةُ مقارنة القدرة الحادثة لما يوجد في محلّها ، تَيَسُّرُهُ بحسب العادة ، فعلاً أو تركاً ؛ وعلامة الجبرِ وعدَمِ تلك القدرة ، عدمُ التَّيَسُّرِ " . [2]

ولتعزيز شمولية حضور الله تعالى في خلقه ، يرجع السنوسي إلى الحديث عن طبيعة بعض صفات المعاني كالقدرة والإرادة والعلم .

يقول : "القدرة والإرادةَ مُتَعَلَّقُهما واحدٌ ، وهو الممكناتُ دون الواجبات والمستحيلات ؛ إلاّ أنّ جهة تعلُّقِهما بالممكنات مختلفة ، فالقدرة [الإلهية] صفة تؤثر في إيجاد الممكن وإعدامه ؛ والإرادة [الإلهية] صفة تؤثر في اختصاص أحد طرفي الممكن ، من وجود أو عدمٍ أو طولٍ أو قصرٍ ونحوهما ، بالوقوع بدلاً عن مقابله .فصار تأثير القدرة فرعَ تأثيرِ الإرادة ، إذْ لا يُوجِدُ مولانا جلّ وعزّ ، من الممكنات أو يُعدم بقدرته إلا ما أراد تعالى وجودَه أو إعدامه . لا يُوجِدُ مولانا جلّ وعزّ ، من الممكنات أو يُعدم بقدرته ، إلا ما أراد تعالى وجودَه أو إعدامه .

وتأثير [الإرادة إنما هو] على وفق العلم عند أهل التحقّق ؛ فكل ما عَلِم الله تبارك وتعالى أنه يكون من الممكنات أو لا يكون ، فذلك مُراده جلّ وعزّ [...]. وبالجملة ، فالتعلقات عند أهل الحقّ ، ثلاثةٌ مرتَّبة : تعلّقُ القدرة ، وتعلّق الإرادة ، وتعلّق العلم بالممكنات ؛ فالأوّل مرتب على الثاني ؛ والثاني مرتّب على الثالث " . [3]

---

[1]- البقرة ، 286 .

[2]- السنوسي ، العقيدة الصغرى وشرحها ، ص ، 167.

[3]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 136 .

ويضيف بقوله ، مبرزا بأن وجود أيِّ حادثٍ كان ، يتوقف على اتصاف محُدِثه بهذه الصفات الثلاث ، زائدِ الحياة : " إنأثير القدرة الأزليّة موقوفٌ على إرادته تعالى ذلك الأثوإرادتُهُ تعالى ذلك الأثر موقوفٌ على علمه ؛ والاتصاف بالقدرة ، والإرادة ، والعلم ، موقوفٌ على الاتصاف بالحياة ، إذ هي شرطٌ فيها ، ووجود المشروط بدون شرطه مستحيلٌ . فإذن ، وجود حادِث ، أيَّ حادثٍ كانموقوفٌ على اتصاف محُدِثه بهذه الصفات الأربع ؛ فلو انتفى شيءٌ منها ، لما وُجد شيءٌ من الحوادث ، للزوم عجزه حينئذ [...] ولا يمكن أن يكون المحدِثُ لها غيرَ الموصوف بها ، لِما عرفت من وجوب الوحدانيّة له تعالى ، وانفراده بالاختراع ، وإحداثُه تعالى لها " . [1]

ثم إن الكسب لا يقتضي إطلاقا ، أن يكون للقدرة البشرية شيءٌ من التأثير ؛ كيف وقد تبينَّ وجوبُ انفراده تعالى بالخلق بدون واسطة . إنما العبد يكتسب الحسنات والسيئات ، وإذا كلفه الشرع ، فإنما يثيبه أو يعاقبه ، على أساس الاستطاعة . يقول السنوسي :

"اِعلم أنلما ثبت بالبرهان ، وجوبُ انفراده تعالى باختراع جميع الكائنات بلا واسطة ، وأُطلِق في الشرع أن العبد مكتسِب للحسنات وللسيئات، وأن الشرع إنما يُكلِّفه، ويثيبه أو يعاقبه ، بما يقدر عليه ، ويسعه فعله ، دون ما أُكره عليه ، وما لا يقدر عليه ، وعرفنا أيضا . بالضرورة . عدم استواء الأفعال بالنسبة إلينا ، احتيج ، من أجل هذا كله ، إلى بيان معنى الكسب الذي هو محل التكليف الشرعي ، وهو الذي جُعل أمارة على الثواب والعقاب ؛ إذ كثير ، ممن لا علم عندهم ولا تحقيق ، يفهمون معنى الكسب على وجهٍ ، يقتضي أن القدرة الحادثة أثرت شيئا من التأثير ؛ وكثيرا ما يُعبرِّ عن ذلك ، بعضُ جهلتهم بأن القدرة الحادثة لها تأثير ما " . [2]

IV- تصحيح مفهوم الكسب والنظر في انحراف بعض الأشاعرة والمتفلسفين

لم يفهم كثير من العوام فضلا عن الخواص ، الكسب الأشعري في معناه ، وطبيعته ، ورسم مجاله . فلقد اختلفوا في مسألته اختلافا كبيرا ، إلى درجة أن بعضهم وقع في التباس شديد ، نظرا إلى غموض المفهوم ، وصعوبة التعبير عنه ، وضيق مجال انتقاء مصطلحاته . وشاعت بعض الأخطاء المضلِّلة ، نُسبت لجماعة من أقطاب الأشعرية ، وكأن الأمر شأنه شأن طفرة " النظام " ،

---

[1]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 170 .

[2]- السنوسي ، شرح العقيدة الوسطى ، ص ، 191 .

وأحوال " أبي هاشم " . ولنا أن نتساءل : هل التوسط بين الجبرية والقدرية ، توسط هندسي ورياضي أي بحيث يكون الاقتراب إلى أحد الطرفين متساويا بعضه بعضا؟ ألا يحتمل أن يميل إلى هذا الطرف أو ذاك بحيث نتساءل وبأسلوب آخر : هل الكسب هو جبرية متفلسفة أم قدرية مهذبة ؟

أولا : اختلاف الناس حول مفهوم الكسب

إذا كان علماء الكلام ، قد اختلفوا في ضبط مفهوم الكسب اختلافا بعيدا ، فإن معظمهم اتفقوا على إقرار ثلاثة مكونات يقوم عليها الكسب ، وهي : الله الخالق للقدرة البشرية ، وثبوت العلاقة بين القدرة والفعل ، وأخيرا ، وجود الثواب والعقاب . فمنهم من ذهب مثلا ، إلى أن العلاقة بين القدرة والفعل ، هي مجرد اقتران بينهما ؛ ومنهم من ذهب إلى أن الله تعالى جعل من هذه القدرة الحادثة ، السبب المؤثر على اختراع الفعل ؛ ومنهم من اضطرب بين هذا الرأي وذاك ، كأن يؤمن في نفس الوقت ، بتأثير العبد في وصف الفعل ، وبتأثير الله تعالى في إيجاده ويُرجع السنوسي مصدر هذا الارتباك ، إلى الجهل بمقاصد الشريعة والتحقيق فيها ، مذكرا أن قدرتنا على الشيء لا تُوجِده ، ولا تؤثر فيه البتة، ولا تصلح أن تتعلق بكل ممكن؛ إن ما لا كسب للعبد فيه ، كألوانه مثلا ، وحركات ارتعاشه ، لا علاقة له بالأحكام الشرعية .

يقول الشيخ : " للناس في تفسير معنى الكسب ، خبط كثير ، وعبارات مختلفة ، نشأت عن جهل وعدم تحقيق لباب الوحدانية ، ومقاصد الشرع .والذي يعوَّل عليه من ذلك ، ولا يصح غيره [...] هو: أن الكسب عبارة عن مصاحبة القدرة الحادثة للمقدور ، وتعلقها به ، من غير تأثير لها البتة . فالقدرة الحادثة عند أهل الحق ، من الصفات المتعلقة غير المؤثرة ، كالعلم ، ونحوه ؛ فكما أن علمنا بالشيء لا يوجده ، ولا يؤثر فيه أصلاً . وإن صح أن يقال تعلق به .كذلك قُدرتُنا على الشيء ، لا توجده ، ولا تؤثر فيه البتة إن صحّ أن يقال تعلقت به . وعن هذا التعلق ، الذي ليس معه تأثير أصلاً ، وقع تعبير أهل الحق بالكسب والاكتساب ؛ وليست هذه القدرة . مع كونها غير مؤثرة . تصلح أن تتعلق بكل ممكن ، ولا بكل ما يوجد الله تعالى من الممكنات في ذواتنا ؛ فإنها إذا خلقها الله تعالى في اليد مثلا ، تعلم بالضرورة أنها لم تتعلق بلونه ، وإن تعلقت بحركته أو سكونه. [... فالحركة والسكون] إشارة إلى أنها قد تتعلق بغير الحركة والسكون كالنظر ، والفكر ، والعلم ، والظن ، والاعتقاد ، والكلام ، ونحو ذلك " .

ويواصل بقوله : "وهذا الكسب هو متعلّق التكليف الشرعي ، يعنى هو المنقسم إلى الأحكام الخمسة : الواجب ، والمحرم ، والمكروه ، والمندوب ، والمباح ؛ وبعض هذه الأحكام ، وإن لم يكن فيه تكليف على رأي الجمهور ، فهو مندرج في التكليف ، بمعنى أنه لا يثبت إلاّ حيث ثبت . وكان هذا الكسب محلا للتكليف بحسب الاستقراء من الشرع ، لأن ما لا كسب للعبد فيه ، أي لا تعلق بقدرته الحادثة به ، كألوانه وحركات ارتعاشه ونحوِ ذلك ، لا ينقسم إلى هذه الأحكام [...] .

إن أهل الحق استدلوا على ثبوت الكسب للعبد ، بمعنى أن فعله الاختياري ، أي الذي يصح منه ، في العادة ، تركه وفعله ، يصاحب عند وجوده فيه ، قدرة حادثة ، تتعلق به من غير تأثير لها فيه أصلاً ، بدليلين : أحدهما شرعي . وقد أشار إليه فيما سبق – وهو أن الشرع إنما كلف بالمكتسب من الأفعال دون غيرها ؛ الثاني عقلي ، وهو ما أشار إليه هنا ، من أن إدراكنا الفرْق ضرورةً بين حركة الاضطرار -كحركة الرعشة أو تحريك الغير يدَنا ونحو ذلك - وبين حركة الاختيار ، وهو الحركة التي نتمكن عادةً من فعلها وتحركها ؛ إلاّ أنّ مع الفعل الاختياري معنىً غيرَ المعاني السابقة كلها ، عبرّ عن ذلك المعنى في الاصطلاح بالقدرة الحادثة ، وذلك المعنى مفقود مع الفعل الاضطراري " .[1]

ثانيا : أخطاء بعض الأشاعرة والمتفلسفين

وفيما يتعلق بالهفوات الكلامية التي ألصقت ببعض الأشاعرة وغيرهم، نتساءل مع السنوسي ، هل يمكن الأخذ بالأطروحات الأربع الآتية ، وهي التي روجتها حكايات، ونسبت لأهل السنة :

1- هل القدرة الحادثة تؤثر في الأفعال ، لكن لا على سبيل الاستقلال ؟

2- هل إن أخص وصف الفعل ، هو وجهٌ واعتبارٌ ، مع افتراض نفي الأحوال ؟

3- وأن القدرة الحادثة تؤثر في وجود الفعل على أقدار ، قدَّرها الباري ؟

4- أو أنها تؤثر في أخص وصف الفعل، لا في وجوده ، وأن أثر القدرة الحادثة أثر وجودي ؟

والواقع أنه لا بد من الحذر من هذه التساؤلات الملتوية ، لأن هناك تأويلات قد تنصف أصحابهَا ، وقد تتهمهم بالانزلاق ؛ فقد يَفهم البعض بأن الإرادة البشرية . مهما كانت الألفاظ والمفاهيم التي تستعمل في التأثير . يحكمها الله تعالى ؛ وهاته المصطلحات لا تمنحها أية قوة . وقد

[1]- السنوسي ، شرح العقيدة الوسطى ، ص ، (192-195) .

يـَفهم البعض الآخر ، على العكس من ذلك ، أن تأثير الإرادة البشرية ، قائم فعلا ، في أذهان بعض الأشاعرة ، وليس قائما في تسترهم وراء الألفاظ . وهنا ، أليس الأصح ، القول بأن الإرادة البشرية ، ليس من صفة نفسها خلق الفعل الذي ينتسب لها انتسابا ضروريا ؟ أليس التعليل الأوضح هو أنها مجرد عرَض ، مع العلم أنه من أحكام العرَض انعدامُه عقيب زمن وجوده ، واستحالةُ بقائه زمانين ؛ وفي هذه الحالة ، تتجدد أمثال القدرة البشرية إلى حالة وجود المقدور ؟

ويمكن القول مع " المقترح " الذي يوافقه الشيخ ، إنه ما دامت القدرة الحادثة عبارة عن عرَض ، والعرض لا يتوقف عن التغير ، فما هو المؤثر الحقيقي الذي ينتج عنه المقدور ، ويعتبر مسؤولا عنه : هل القدرة الحادثة (أ) ، أم القدرة الحادثة التي تليها (ب) ، أم ... (ج) ؟ فقد يكون المقدور للقدرة الحادثة المتجددة لـِ . (ب) بدلا عن (أ) ، وهكذا ... [1]

1- تشخيص الأخطاء

وفي تحليله لهذه الأطروحات الأربع ، يصرح السنوسي أن الأمر يتعلق بأربعة مفكرين : ثلاثة منهم ينتسبون للأشعرية ، وهم القاضي " الباقلاني " ، و" الجويني " إمام الحرمين ، والأستاذ " أبو إسحاق الإسفراييني " ، والرابع متفلسف ، وهو " ابن حزم " .

إن الشيخ يتعجب من "القول الذي نُقل عن " الجويني "، كيف يصح أن يقوله وقد أورد في كتابه " الإرشاد "وغيرِه من الأدلة ، وذلك " لتصحيح المذهب الحق ، ومذهب " الأشعري " ، ومبالغته في النكير والتضليل لمن يعتقد أن للقدرة الحادثة تأثيرا ما؛ وكذا ما نقل عن القاضي ، والأستاذ ، مع ما لهما في تآليفهما مما يضاده " ! [2]

ومما نسب للقاضي وللأستاذ ، أن القدرة الحادثة تؤثر في الحال ، وهذا يعني سلب أثر الاختراع للقدرة القديمة والقاضي لما كان لا يأخذ بفكرة الأحوال ، عبرّ عن ذلك ، بأن القدرة تؤثر في أخص وصف الفعل ، وأضاف : بالوجه والاعتبار . يقول الشيخ : مما " نقل عن القاضي " أبي بكر الباقلاني " رضي الله عنه ، أن القدرة الحادثة تؤثر في أخص وصف الفعل [أي في صورته] ، ككونه صلاة أو غصبا أو زنا أو نحو ذلك ، لا في وجود أصل الفعل " . [3]

---

[1]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 187 .

[2]- السنوسي ، المصدر نفسه ، ص ، 185 . انظر الشهرستاني ، ص ، 110 .

[3]- السنوسي ، شرح المقدمات ، ص ، 67 .

وما نقل عن " الجويني " من أن القدرة الحادثة تؤثر في وجود الفعل على وفق مشيئة الله ، يفهم منه ، أن الله يستثمر القدرة الحادثة كواسطة توجد بنفسها الفعل . وهذا باطل .[1] ويوضح السنوسي تبعات هذا الانزلاق ، بقوله : "هو قول مرغوب عنه ، لا يصح القول به ، ولا تقليده في ذلك إن صح عنه لفساده قطعا، وعدم جريه على السنة عقلا ونقلا، لأن القدرة الحادثة على مقتضى هذا القول، إماأ يكون من صفة نفسها، إيجادُ الفعل الذي تتعلق به، أو لا

- فإن كان الأول ، لزم عند تعلقها بالفعل ، إما سلب صفتها النفسية . إن لم تؤثر في الفعل وكان الموجد له هو الله تعالى . أو غلبتها لقدرته تعالى إن كانت هي التي أثرت في الفعل ، وفرضنا أن الله تعالى أراد أن يوجد ذلك الفعل بقدرته ؛ وكلا الأمرين محال ، ولا يدفع محذور ، ما لزم من العجز والغلبة في الثاني .

- ثم إن التأثير ، إذا قُدر أنه صفة نفسية للقدرة الحادثة ، لم يكن أن يتوقف ثبوته لها على شيء أصلا، وإن كان الثاني ، وهو أن التأثير ليس صفة نفسية للقدرة الحادثة، لزم أن يفتقر إلى

---

[1]- السنوسي ، المقدمات ، ص ، 67 . علم السنوسي أن " الشهرستاني " نبه إلى أخطاء وقع فيها "الباقلاني" و"الجويني" وغيرهما . ومنها " ما وقع بالفعل "للباقلاني" : إنه خالف "الأشعري" في أمر القدرة الحادثة بأن جعل لها تأثيرا في وجود الفعل وكونه على هيئة مخصوصة ... إن القدرة الحادثة عند "الباقلاني"، إذا كانت لا تصلح للإيجاد، فهي تجعل الفعل على حال خاصة وجهة معينة هي التي يقع عليها الثواب والعقاب. وهذا معنى قوله: إن قدرة الله تتعلق بالفعل خلقا ، وقدرة العبد تتعلق به كسبا. (الشهرستاني، ج.1، 132-133، انظر أيضا، ع. موسى، نشأة الأشعرية، ص،(338-339).

وعلم أيضا ، أنه كان قد نسب إلى "الجويني" القول بنسبة الفعل إلى قدرة العبد ، وألحقه بالفلاسفة الذين أفضى بهم اعتقادهم إلى القول بالطبع وغيره . فقال : " إن إمام الحرمين "أبا المعالي الجويني" قدس الله روحه ، تخطى عن هذا البيان قليلا ؛ قال : أما نفي القدرة والاستطاعة ، [فـ]مما يأباه العقل والحس ، وأما إثبات قدرةٍ لا أثر لها بوجه ، فهي كنفي القدرة أصلا . وأما إثبات تأثير في حالة لا تعقل ، كنفي التأثير ، خصوصا والأحوال على أصلهم لا توصف بالوجود والعدم . فلا بد إذن ، من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة لا على وجه الإحداث والخلق " .

" واختار "الشهرستاني" مذهب القاضي ، وفرق بين وجهي الاختراع والكسب بأن الحركة من حيث هي حركة تنسب إلى فعل الله تعالى إيجادا واختراعا . ويلزم من ذلك علمه بها من جميع وجوهها ، وأنه لا يفعل في ذاته ، ولا يتصف بها اتصاف قيام ، فلا تضاف إليه من العبد من حيث خصوصُها ، فيقال أوجدها وأحدثها ، ولا يقال إنه متحرك بها .وتنسب إلى العبد من حيث خصوصها ، وهو كون تلك الصفة صلاة أو غصبا أو سرقة ، لا تأثير لقدرة العبد إلا في ذلك الوجه .

ولا يشترط "الباقلاني" : أن القدرة الحادثة لا تحصل للإيجاد ، ولكن ليست تقتصر صفات الفعل أو وجوهه واعتباراته على جهة الحدوث فقط ، بل ههنا وجوه أخر وراء الحدوث ، من كون الجوهر جوهرا متحيزا قابلا للعرض ، ومن كون العرض عرضا ولونا وسوادا وغير ذلك ، وهذه أحوال عند مثبتي الأحوال .

فإن الوجه والاعتبار يكون في العقل ، فكيف يصح توجه القصد إلى فعل ما ليس له وجود في الخارج " . (الشهرستاني ، ج .1 ، 132-133) .

معنى يقوم بها ، ويوجب لها التأثير ؛ وننقل حينئذ ، الكلام إلى ذلك المعنى الذي أوجب لها التأثير [فنسأل] هل ذلك أيضا، من صفة نفسه أو لمعنى قام به؟ و يلزم التسلسل وقيام المعنى بالمعنى". [1]

ويؤكد الشيخ مرة أخرى ، الانحراف الذي يكون قد سقط فيه " الجويني " بقوله: ولا يلزم في أثر القدرة أن يكون وجوديا ، بل إنما يلزم فيه ، أن يكون متجددا حادثا، كان ذلك المتجدد وجودا ، أو عدما " .[2] وهو أمر لا يخفى فساده ومصادمته للعقل والشرع . [3]

ووصل الأمر ببعض الفقهاء المتفلسفين أمثال " ابن حزم " ، إلى توسيع تعلقات القدرة (والإرادة) إلى المستحيل، ومن ذلك ، أنه نُقل عن" ابن حزم" [4] أنه قال في " الفصل في الملل والأهواء والنحل" إنه تعالى قادرٌ على أن يتّخذَ ولداً ، فإن لم يقدرْ عليه ، كان عاجزاً . [5]

ويكفي الرجوع إلى مجال تعلق القدرة والإرادة الأزليتين ، حتى يتبينّ الخبل العقلي الذي وقع فيه " ابن حزم " .

يقول السنوسي في شرحه لعقيدته الصغرى : " وإنما لم تتعلّق القدرة والإرادة بالواجب والمستحيل ، فلا قصور أصلاً في عدم تعلّق القدرة والإرادة القديمتين بالواجب والمستحيل ؛ بل لو تعلقتا بهما ، لزم حينئذ ، القصور لأنه يلزم على هذا التقدير الفاسد ، أن يجوز تعلقهما بإعدام أنفسهما ، بل وبإعدام الذات العليّة ، وبإثبات الألوهيّة لمن لا يقبلها من الحوادث ، وسلبها عمن تجب له ، وهو مولانا جلّ وعزّ " [6]

ويستحيل أن يكون لشيء في العالم ، تأثيرٌ البتة في أثر ما ، وإلا كان مع الله تعالى في ذلك ، شريكا . فلا بد من أن ينفرد عز وجل ، باختراع جميع الحوادث بلا واسطة . فليس لقدرة المخلوق

---

[1]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، (182-183) .

[2]- السنوسي ، شرح المقدمات ، ص ، 175 .

[3]- السنوسي ، المصدر نفسه ، ص ، 67 .

[4]- هو بن حزم الأندلسي (994-1064 م) ولد بقرطبة . جمع بين الفقيه ، والطب ، والشعر ، والفلسفة ، والتاريخ ، وكان رجلا سياسيا ، تولى منصبا وزاريا إلا أنه اعتزل السياسة ، وانصرف للتأليف ؛ من أشهر ما ألف " طوق الحمامة " والفصل في الملل والأهواء والنحل " .

[5]- السنوسي، العقيدة الصغرى وشر حها ، ص ، 137 .

[6]- السنوسي ، المصدر نفسه ، ص ، 137 .

البشري مثلا ، أثر في حركة ، ولا سكون ، ولا طاعة ، ولا معصية ، ولا في أثر ما على العموم مباشرة ، ولا تولدا .[1]

ومن جملة الآيات القرآنية التي يستشهد بها ، نذكر الآيات التالية : يقول الله تعالى: ﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾؛[2] و﴿ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه﴾؛[3] و﴿له ملك السموات والأرض﴾؛[4] و﴿والله خلقكم وما تعملون﴾؛[5] و﴿هو القاهر فوق عباده﴾.[6]

2- تبرئة السنوسي للأشاعرة

ويخلص في النهاية، إلى أنه لا بد من تبرئة هؤلاء الأئمة الأشاعرة من هذه الأقوال الفاسدة[7] والواجب تنزيههم عنها ، وتأويل ما صدر عنهم إن صح النقل به ، كأن نقول : إنما صدر هذا عنهم على سبيل الجدل في مناظرة الخصوم . ولقد دافع عنهم ، في كثير من المناسبات . ومما يثبت هذا ، نكتفي بما ورد في شرحه للمقدمات :

"والواجب تنزيه هؤلاء الأئمة عن اعتقاد ظاهر ما نُقل عنهم ، لأن الموجود في كتبهم الكلامية ، إنما هو ضد هذا المنقول عنهم ، وهو تعميم قدرة الله تعالى ، وإرادته ، لجميع الممكنات . ونقلوا إجماع السلف الصالح على ذلك .وقد نَقل القاضي رحمه الله تعالى ، إجماع الأمة على كفر مَن لم يقل بعموم صفات البارئ تبارك وتعالى . ويجب تأويل ما صدر عنهم ، إن صح النقل به . إن ما قالوه على سبيل الجدل . في مناظرة الخصوم المبتدعة ، وإلزامهم على مقتضى أصولهم الفاسدة . أقوالاً فاسدة لم يقولوا بها ، ليُظهروا لهم أنهم لم يبنوا فيما يقولون ، على أساس صحيح ، وإنما يبنون أقوالهم على أساس فاسد فمهما بَنَوْا عليه قولا ، رمته رياح الجدل وألزمتهم أن يجددوا على ذلك الأساس الفاسد بناءً آخر فاسداً لا ثَبات له ، ويوافقون على عدم استقراره

---

[1]- السنوسي ، شرح العقيدة الوسطى ، ص ، 182 ؛ السنوسي ، العقيدة الصغرى وشرحها ، 131 .

[2]- القمر ، 49 .

[3]- الأنعام ، 103 .

[4]- تتكرر في عشر سور .

[5]- الصافات ، 96 .

[6]- الأنعام ، 18 .

[7]- السنوسي ، شرح العقيدة الوسطى ، ص ، (201-202) .

لكن أُلزموا أن ينوه لاقتضاء أساسهم الفاسد إياه ، وهذا ظاهر " . [1]

3- مسامهة السنوسي في قضية الحرية

لقد ساهم في تقريب الحل الأشعري في مبحث الحرية ، بين النظام السماوي الماورائي والنظام الكوني الحسي ، وجمع بين قدرة الله تعالى ، وتكليف عباده ، مع رضاهم بقضائه تعالى وقدره . وساهم بذلك أيضا ، في التعبير عن نظام محكم ، ارتبطت فيه العلة بالمعلول ، مع العلم أنه ليس في خلق الله تعالى خلل ولا مصادفات . فهو يضم مقتضيات الإيمان بمقتضيات الحياة ، وليس في ذلك أدنىتناقض ، ما دام الإنسان خـُلق في كنف هذا النظام الكوني الذي اختاره الله تعالى .

إن الحرية في مفهومها الميتافيزيقي ، تتنافى مع كل ما هو إكراهٌ وضغطٌ . ولكنها في مفهومها الواقعي ، تتعايش مع الحتيمة ، سواء كانت هاته الحتمية علمية أو إلهية . ومعروف أن الحتمية بالمعنى الفلسفي ، مبدأ يسلِّم به العلماء ، مـُفاده أن كل ما يحدث هو تابع بالضرورة ، لسوابقه بحيث لا يكون سوى محصلة ممكنة . فكل ظاهرة لها تاريخ . ويتلخص هذا التاريخ في الحوادث التي سبقت حدوث الظاهرة . ولا يقتصر هذا على ظواهر العالم الطبيعي فحسب ، بل ينطبق على جميع الظواهر والأحداث الطبيعية ، وعلى وجه الخصوص الإرادة الإنسانية ، وما تنطوي عليه من دوافع وحوافز .

وفي هذا المعنى ، وفي سياق القضاء والقدر أيضا ، يبدو أنه لا وجود إطلاقا ، لمعنى الحرية . ومع ذلك ، فإن الإنسان على الرغم من وعيه بأنه لا بديل له عن هذه الحياة ، فيبدو راضيا ، لأنه فعلا ، على دراية من أين جاء ، وأنه ما يراه من نظام في الكون ، ليس عبثا ولا صدفة . ولولا وجود هذا النظام بهذا الإحكام ، ما كان للعقل المنطقي أن يدرك شيئا من حكمة ما يواجهه من ظواهر .

ومن باب الحكمة أيضا ، أن يحيل الإنسان الحتمية (العلمية أو الربانية) إلى حرية؛ وهذا ، بحكم شعوره أن هذه الحتمية تتساوق مع ذاته . فلا بد من أن يرضى ككائن عاقل ، بالواقع كما

---

[1]- السنوسي ، شرح المقدمات ، ص ، 69 . ويبرئ الأستاذ "عبد الحميد موسى" الإمام "الجويني" بقوله : " ولم نجد في كتب "الجويني" ما يثبت تأثيرا لقدرة العبد الحادثة في الفعل . فـ"الجويني" يجعل الفعل متعلقا بالقدرة ، كما يتعلق العلم بالمعلوم . فإذا كان الفعل من متعلّقات القدرة ، والمعلوم من متعلّقات العلم دون تأثير من أحدهما في الآخر ، كان صحيحا أن هذا التعلق لكسب الفعل لا لخلقه وإيجاده [...] . إلا أن "الجويني" لم يخرج في الحقيقة ، عن عقيدة أهل السنة والجماعة ، فيما قاله " . (جلال محمد عبد الحميد موسى ، نشأة الأشعرية وتطورها ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، 1975 ، ص ، 398) .

هو، كما يستجيب الحجر للسقوط ، وتستجيب الأسطوانة للدوران فعندما يشاهد عالمُ الفيزياء سقوطَ الحجر من أعلى إلى أسفل، يقول إنه سقوط حر ، لأنه يتحرك وفقا لطبيعته في السقوط؛ وطبيعته هي الانصياع لقانون الجاذبية. ووعي الإنسان بهذه الحقيقة ، تحرره بقدر ما يكبله الجهل. فالرضا بالسير وفقا لنواميس الله ، يجنِّبه الكثيرَ من الاستياء والتذمر .

إن العبد حينما يزوّده الله تعالى بالقدرة الحادثة ، فإنه يمتلكه إحساس بالحرية والاختيار ، وهو الأمر الذي يؤهله لتحمل مقتضيات التكليف . ولا معنى لهذا التكليف ، في حالة عدم وجود هذا الإحساس . فهو يسقط ، في حالة غياب القدرة الحادثة ، مع الإشارة إلى أن الله تعالى حر طليق له تعالى أن يُسقِط التكليف نفيا وإثباتا ، وله تعالى أن يعكس التكليف ؛ ومع معرفتنا لكونه تعالى هو الفاعلَ المختار ، وأنه لا موجد سواه تعالى ، فإنه يمكننا أن نتحرر من الجهل والتخمينات الوهمية ، وذلك بالرجوع إلى نفوسنا ، والرضا بالقضاء ؛ فنستأنس بعقيدة الكسب التي تجمع عمليتي الأخذ والالتزام أي تحتضن قيمتي الحق والواجب ، في كنف النواميس الكونية الربانية ؛ ونطمئن كل الاطمئنان أمام ما ينتظرنا مما هو قضاء ومحتوم ، ونرضى بما يحكم الخالق عز وجل . إننا نتصرف كما لو كنا أحرارا ، ونرضى بالمكتوب كما لو كنا سطرناه بأنفسنا . يقول تعالى : ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾.[1]

والواقع أن العبد من زاوية أخرى ، على دراية بأنه لا يستطيع أن يطمح إلى الحرية الشاملة التي لا يقيّدها قيد ، ولا شرط ، اللهم إلا إذا تحول إلى إله ؛ وهذا أمر مستحيل ، لأنه كائن مخلوق ، وليس علة لذاته . ولعل فكرة الكسب التي تشير إليها كثير من الآيات القرآنية ، تستوعب هذه الحكمة ، ويطمئن إليها كل مؤمن . إن الإنسان العاقل فيما يقول أحد الفلاسفة ، " هو أكثر حرية في مدينة ، يمتثل فيها للقانون ، من الانفراد حيث لا يمتثل إلا لنفسه " .

يقول السنوسي في سياق كلامه عن الحالة النفسية التي قد تطرأ على العبد حالما يمنحه الله تعالى القدرة الحادثة : " إنه سبحانه ، لما أجرى عادته بإمداد العبد بالإرادات والقدرة والمقدور على وجه التوالي ، بحيث لا يحُسّ أنه أُكره على الفعل، أو أُلجئ إليه ، ومهما صمَّم العبد عزمه على فعلٍ أمدَّه سبحانه بخلقه ، وخلق القدرة عليه ، طاعة كان ذلك الفعل أو **معصية** . كما قال

---

[1]- الرعد ، 11 .

تعالى : ﴿من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد﴾، [1] وقال : ﴿ومن أراد الاخرة وسعى لها سعيها وهو مومن، فأولئك كان سعيهم مشكورا﴾، [2] ثم قال سبحانه إثرهما ﴿كُلاًّ نُمُد هؤلاء وهؤلاء مِن عطاء ربك وما كان عطاء ربك محذورا﴾[3] . **فرتب** الإمداد على الإرادة منهم ، إذا شاء وذلك الإمداد هو المعبرَّ عنه ، بالتوفيق والخذلان ، فصار العبد بحسب الظاهر ، كأنه مُوجِد لفعله حتى أن الوهم والخيال لا يشكان في ذلك . وقد ضل بهما كثير من الخلق . [4]

وعلى أساس هذه الفكرة التي ترسخ في القلب كعقيدة دينية ، تهون حياة العبد ، فلا ينتابه قلق ولا ضجر ، ما دام على يقين أنه مخلوق وله نهاية ، ويقوَّم على ما اكتسب في دنياه .

إن الكسب كما يفهمه السنوسي ، يتردد في حدود حياة العبد ، بين الربوبية والعبودية ، أي بين الحقيقة والشريعة ؛ وبتعبيرآخر ، فإنه يختصره في مسارٍ ، يصل فيه العبد عالمَ الألوهية . مصدر القرار . بعالم الحياة الواقعية . مصدر السعي والمسؤولية . .إنه لقدَر محتوم ، إذا عرفنا بأن الحياة هي الذهاب إلى الموت، ومَن وفقَّه الله بالظفر بمعرفة هذا السر، " هانت عليه المصائب " [5].

***

هكذا إذن ندرك ، أن المعضلة التي تطرق لها السنوسي ، على الرغم من أنها إشكالية فلسفية معدومة الحل النهائي ، حاول فيها أن يضيف إلى جهود الأشاعرة ، جهدا آخر ، يعزز به التوسط بين نزعتين متعارضتين : الجبرية والقدرية . لقد عرف كيف يهذب مبدأ العقل: "الثالث المرفوع "، ما دام التعارض بين هاتين النَّزعتين لم يبلغ درجة التناقض المطلق .

فهو لم ينكر مبدأ السببية بالمفهوم الشرعي ، أي لم ينف مقارنة القدرة الحادثة لأفعال العبد المكلف ، ولم يستبعد أن يخلق تعالى الفعل ، لهذا العبد عند هذه القدرة المخلوقة وليس بها ، باعتبارها مجرد أمارة تبرر التكليف .

لقد عرف كيف يوفق على حد سواء ، بين مقتضيات الواقع الحسي للحياة البشرية ، ومقتضيات الألوهية في مجال الماورائيات ، وكيف يهيئ أسباب التعايش بين الواقع من جهة ، وما

---

[1]- الإسراء ، 18 .

[2]- الإسراء ، 19 .

[3]- الإسراء ، 20 .

[4]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 196 .

[5]- " ومن زهد في الدنيا هانت عليه المصائب " أو من ذكر الموت هانت عليه مصائب الدنيا " ... مقولة مأثورة وليست حديثا نبويا .

وراء الواقع ، من جهة أخرى . ومن هنا ، فإننا لا نبالغ عندما نقول : إن فلسفة " الكسب " بالأسلوب الذي قدمها السنوسي ، تتساوق مع التوجهات الملتزمة والمتنورة ، أكثر من أية نزعة غيرِها ، لأنها تربط حرية العبد بِرُبوبية الخالق .

الفصل الثالث : من واجب الوجود
إلى الحوادث الممكنة وعلاقتها بنظرية الجزء الذي لا يتجزأ

I- إقرار " واجب الوجود " وهو الله

II- براهين وجود الله تعالى عن طريق أحداث العالَم وتسخير " نظرية الجزء الذي لا يتجزأ "

III- مجادلة السنوسي للفلاسفة و المتكلمين

IV- الآثار الفلسفية في طريقتي : إقرار واجب الوجود ، والاستدلال عليه تعالى من خلال تأمل العالم الخارجي

لا يخفىأن هذا الفصل الذي نقدمه ، لم يكن فيه اقترابُنا من مسائله ، يسيرا كل اليسر ، نظرا إلى صعوبة الموضوع الذي يعالجه ، وتعسُّر اللغة التي استخدمها الشيخ السنوسي ، وتعقيد الأسلوب الذي اختاره ، فضلا عن أخذه وردّه ، في بعض المفاهيم الجوهرية . مثل " الصفة " ، وعلاقتها " بالذات " الإلهية و" بوجوده " تعالى . وعن سكوته عن بعض المواقف الحاسمة ، في الوقت الذي كان لا بد من الإفصاح فيه بما يليق .

من مبحث نظرية المعرفة التي تقوم عنده على إعمال العقل ، اهتدى شيخنا إلى مبحث الوجود ، ليتطرق إلى قضية واجب الوجود (أي قضية وجود الله تعالى) ، وما يترتب عنها من صفات وأفعال . وهنا نتساءل ، هل في هذه القضية الأنطولوجية، سيحافظ الشيخ على نزعته العقلية ؟ فهل ينطلق في البرهان على وجوده تعالى ، من العقل المجرد دون سواه ، أم ينطلق من النظر فيما نشاهده من ظواهر متغيرة ؟ وبتعبير آخر ، هل إنه يرتقي في بحثه عن وجود الله ، من المحسوس إلى ما وراء المحسوس ، أي ينتقل مباشرة ، من فعل الخلق (وهو حوادث العالَم) إلى إثبات الخالق ، أم يسير على عكس ذلك ؟

ثم إنْ كان يحافظ على نزعته العقلية في هذه القضية ، فهل اعتماده على العقل هو من قبيل الواجب الضروري ، أو من قبيل الواجب النظري ؟ وفي حالة انطلاقه من مشاهدة أحداث العالم ، فهل تعد المنهجية هاته ، من قبيل التأمل النظري ؟

سنلاحظ كيف تعالجَ عند الشيخ ، جنبا إلى جنب ، موضوعاتُ الطبيعة وموضوعاتُ الماورائيات ، على الرغم من تمييزه بين المسارين المنهجيين .وهذه المعالجة تدخل تحت محورٍ يسميه أرسطو " الفلسفة الأولى " أو " علم الربوبية " .

ومن التساؤلات التي تلاحق الباحث في هذا المجال : كيف نثبت وجود الله : فهل نطلب الدليل في ذلك ، من العالم الخارجي ؟ وهل يحتاج الله إلضمان هذا العالم ، لنتيَقّن بوجوده تعالى الفعلي ؟ أليست معرفتنا للعالمَ وشرعيتُها المنطقية ، أمرا يترتب على معرفتنا بالله : فبدلا عن أن نأخذ واقع الأرض مصعدا إلى السماء ، نأخذ السماء منحدرا إلى واقع الأرض ؟ ثم كيف نتمكن من الاقتراب من معرفة حقيقة الله في طبيعته وصفاته وأفعاله ، إن كنا لا نكترث بما نشاهده مما خُلق من مصنوعات ؟ ألا يجوز لنا الانطلاق من الطبيعة لإثبات صانعها ؟ والانطلاق منها ، يحتم طلبَ الدليل على وجوده تعالى عبر إثبات تغير أحداث الطبيعة ، وذلك بالرجوع إلى

واقعها وقوانينها التي تحكمها ، كنظرية الجزء الذي لا يتجزأ الفلسفية ، مع التنبيه إلى أن هذه النظرية ذات حدين : قد توصل الباحث إلى القول بقدم العالم ، وقد توصله إلى القول بحدوث العالم . فالقول الأول يخرج عنه أن العالم غير مخلوق ؛ ويخرج عن الثاني أن العالم له خالق . والسنوسي يسخّر بالطبع ، هذه النظرية ، للدفاع عن القول الثاني .

ولم يكن الشيخ يجهل الصعوبات التي تعترض الباحث في معالجة هذه التساؤلات. إلا أنه بتعمقنا في كتاباته المختلفة ، يتبينّ لنا ، أن أساس مذهبه ، يبدأ بالتمييز بين طرفين وهما : الله والطبيعة ، على أساس أن الأول يتناسب مع مبدأ " الواجب " ، وأن الثاني يتناسب مع مبدأ " الممكن " . ولتيسير ، الوقوف على توجهاته في هذه القضية ، ارتأينا أن نقسم فصلنا هذا ، إلى أربعة أقسام ، يتناول الأول ، الإقرار ب" واجب الوجود " وهو الله ؛ ويتناول الثاني ، براهين وجوده تعالى عن طريق أحداث العالَم وتسخير " نظرية الجزء الذي لا يتجزأ " ؛ ويتمحور القسم الثالث حول مجادلة السنوسي للمتكلمين والفلاسفة ؛ ويركز الرابع والأخير ، على الآثار الفلسفية في طريقتي : إقرار واجب الوجود ، والاستدلال عليه تعالى من خلال تأمل العالم الخارجي .

***

I- الإقرار ب"واجب الوجود " وهو الله

ما هي الأوليات التي ينطلق منها السنوسي ، للوصول إلى إقرار وجود الله ؟ وما هي البراهين التي يسخرها من أجل تأسيس هذا الإقرار ؟

أولا : أوليات إقرار وجود الله

1- لا نخطئ الصواب عندما نقول ، إن السنوسي استند في قضية إثبات وجود الله، إلى ركيزتين اثنتين بينهما علاقة جدلية ، هما الإقرار بأن واجب الوجود بذاته ، هو الله تعالى ، والإقرار بأن العالم يقوم على التغير ؛ وبتعبير العلاقات المنطقية ، فإن الركيزتين ليستا سوى مبدأ الهوية ، ومبدأ السبب الكافي . فإنه في هذه المسألة ، يقيم بين الركيزتين علاقة عكسية بحيث يمكننا الانتقال في البرهنة على وجود الله ، من وجوب وجوده بذاته ، إلى ما خلقه تعالى من كائنات ، والعكس بالعكس . [1]

---

[1]- العلاقة العكسية تصدق فقط ، في حالة خلق الله للعالم ؛ لأن الله قبل الخلق ، كان موجودا ولا شيء معه .

ولا نخطئ الصواب أيضا ، عندما نقول بأن السنوسي ، يقدم القول بوجوب وجوده تعالى ، قبل بيان احتياج الكائنات إليه تعالى .[1]

2- يريد السنوسي الإشارة إلى أن " الوجود" في هذه الحالة ، ليس معنى ً زائدا على الشيء بل هو الشيء ذاته . ومن هنا ، نفهم بأن الشيخ يلمح بأن وجود الله ، يستجيب لمبدأ الهوية ، بحيث نقول : وجود الله هو ذات الله وذات الله هي وجودها ؛ وبتعبير آخر : الله هو وجوده ، وجوده تعالى هو هو .[2] ولهذا ، فإن الناس عوامُّهم وخواصهم ، يدركون أن وجود الله أمر يفرض نفسه ، عندما يتعلق الأمر بالألوهية . ولهذا أيضا ، نجد الكثير من علماء الكلام ، وخاصة منهم الأشاعرة ، لا يتعرضون إلى وجوده تعالى ، كتعرض الشيخ السنوسي له ، لأنهم يقرّون بوجوده دون برهان .

3- ولمسايرته في أفكاره ، لا بد من العودة إلى تعريفه للعقل ، وهو أنه " إدراك أقسام الحكم العقلي ، وهي الواجب والمستحيل ، والجائز " . والذي يهمنا بالدرجة الأولى ، في هذا السياق ، هو القسم الأول وهو الواجب . والواجب الذي ينطبق معه وجود الله ، إنما هو . فيما يبدو لنا . الواجب الضروري .[3]

4- وكأنه يريد منا ، الأخذ بأوليات ٍ ، أولها أعرفها وأثبتها . فالشيء لا يكون موجودا معدوما في وقت واحد ، ولا يكون متحركا وغير متحرك في وقت واحد . وعن هذا الأول ، ينبثق الخلق ، ويتضح مبدأ استحالة تسلسل العلل إلى ما لا نهاية له، ومبدأ الافتقار إلى الخالق المرجح والمخصص .وفي هذه الحالة ، فهل حقيقةً ، نحتاج إلى أدلة للبرهنة على وجود الله ، ما دام الأمر ينصاع لمبدأ الهوية العقلي ؟

ثانيا : براهين واجب الوجود

أما البراهين التي يستند إليها الشيخ لإثبات وجود الله ، فالقصد بها ، هو في واقع الأمر ،

---

[1]- السنوسي ، شرح العقيدة الوسطى ، ص ، 81 وما بعدها .

[2]- وإن كان أهل السنة يمنعون خشية مفارقة صفات الله لذاته تعالى ، أن يقال : (هي هو) لِما يؤذن به من معنى الاتحاد [باستثناء صفة الوجود] (السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 120) . ووجود الله " ما يعبر به عن نفس الذات العلية " ، (شرح المقدمات ، ص ، 163) .

[3]- وسنبيّن ذلك ، لاحقا .

مجرد شرح الحاصل الذي هو من قبيل الواجب الضروري ، وكأنه من معطيات البداهة . ويمكن إجمالها في أربع نقاط :

1- إثبات وجود الله بالواجب العقلي وعدم الافتقار إلى ما سواه

أ- إن السنوسي يثبت وجود الله تعالى إثباتا عقليا ، وذلك بأحد موازين العقل ، وهو الواجب دون المستحيل والجائز . والحق أن وجوده تعالى ، هو من قبيل الواجب، وليس من قبيل المستحيل ، ولا من قبيل الجائز ؛ والواجب عند الشيخ . وغيرِه من المتكلمين والمناطقة . هو " ما لا يتصور في العقل عدمه " . ومن هذا التعريف ، نستخلص بأننا نستطيع الاهتداء بميزان الواجب العقلي ، إلى إقرار وجود الله تعالى، وطرح ميزاني المستحيل والجائز على جانب ؛ وذلك لأن مُفاد الميزان الأول هوما لا يتصور في العقل وجودُه ؛ ومقتضى الميزان الثاني ما يصح في العقل وجودُه وعدمه ومن هنا ، فإن الله موجود ، وأنه خالق موجِد ، تفتقر إليه تعالى كل الكائنات ، ولا يفتقر هو تعالى ، إلى ما سواه .

يقول السنوسي : إن العقل ينحصر في ثلاثة ، يعني أن كل ما يُدرِكُه من ذواتٍ ، وصفاتٍ وجوديّةٍ أو سلبيّةٍ ، وأحوالٍ قديمةٍ أو حادثةٍ . لا يخلو عن هذه الثلاثة أقسام ، أي لابد للمدرَكٍ من أن يتصف بواحد منها : إما بالوجوب أو الجواز أو الاستحالة . وإذا كان الوجود من قبيل الواجب ، فما علاقته بالذات الإلهية ؟

ب- إن مفهوم الوجود يتردد بين القول بأنه زائد على ذات الله ، وبين القول بأنه عين الذات . والسنوسي يعتبره من حيث لفظه اللغوي ، صفة في شأن الله تعالى ، لأنه في سياق هذا الاعتبار ، ينظر إليه على أنه عين الذات ، وهنا ، يجب التنبيه إلى أن علماء الكلام وقعوا في ارتباك عند تحديدهم لطبيعة هذا " الوجود " ؛ فهل الوجود صفة مثل صفات القدم والبقاء مثلا ؟ وإذا كان صفة ، أليست صفته مغايرة لصفاته تعالى الأخرى ك " الصفات السلبية " منها مثلا ، و" صفات المعاني " ؟ وهل هو زائد على الذات باعتبار حدوثه ، كما ذهب إلى ذلك بعض المتفلسفين ؟ يقول السنوسي : وفي اعتبار الوجود صفةً . على مذهب " أبي الحسن الأشعري ."تسامحٌ ، لأنه عنده . أي في رأي شيخنا . عين الذات ، وليس بزائد عليها ؛ والذات ليست بصفة ؛ لكن لما كان الوجود ، توصف به الذاتُ في اللفظ ، فيُقال : ذات مولانا جلّ وعزّ ، موجودةٌ ، صحَّ أن يُعدّ صفةً على الجملة . وأما على مذهب من جعل

الوجودَ زائداً على الذات ، كـ" الفخر الرازي "، فعدُّه من الصفات صحيحٌ ، لا تسامحَ فيه. ومنهم من جعله زائداً على الذّات في الحادث دون القَديم ، وهو مذهب الفلاسفة .[1]

وتعقيبا على هذه الاعتبارات حول كلمة " وجود " الله ، يقول السنوسي بشيء من التردد: " فإذا عرفتَ هذا، فاعلمْ أن الوجودَ ، إنما يصحّ أن يكون صفة نفسية عند من يجعله زائدا على الذات؛ وأما عند من يجعله نفس الذات ، فليس بصفة أصلاً ؛ وقد سبق الاعتذار عن عدّه من الصفات، وبمثل ذلك يُعتذر هنا ، عن عدّه من الصفات النفسيّة ، أي معنى الوجود راجع للذات، سواءٌ قلنا إنه عَين الذات ، أو زائدٌ على حقيقتها ، لأن الذاتَ لا تثبت في الخارج عن الذهن، إلا إذا كانت موجودة . وقوله [أي في متن العقيدة] : (والخمسة بعدها ، يعني السلبية) مدلول كلّ واحدةٍ منها ، عدمُ أمرٍ لا يليق بمولانا جلّ وعزّ ، وليس مدلولهُا صفة موجودة في نفسها ، كما في العلم والقدرة ونحوهما من سائر صفات المعاني الآتية ".[2]

ويمكننا من قول السنوسي هذا ، استخراج نعتين ، نعتَ " الوجود " بأنه صفة نفسية أو ذاتية ونعت يمنع ذلك . فنعت " الوجود " في حقه تعالى بالصفة النفسية ، يعني أن هذا الوجود زائد مضاف إلى ذات الله ؛ وأما الامتناع عن نعته بأنه مجرد صفة يفهم منه بأنه ذاتَ الله عينُها . إن النعت الأول يؤدي إلى أن الوجود أضيف إلى الذات ، والإضافة قد يُفهم منها بأن ذاته مركبة وهذا باطل . ثم إن الوجود كصفة نفسية معناه صفة ذاتية ، سواء قلنا إنها تساوي الذات أو تزاد عليها . وكأن الشيخ لم يجد الكلمة المناسبة التي تعبر بها عن أن الوجود هو ذاته ، بحيث لا يكون لذاته في الألوهية معنى خارج الوجود .وأما النعت الثاني ، فإنه يخُشى منه أن يقع أصحابه في مفارقات خطيرة ، إذ أن الله إن لم تكن ذاته تعالى صفة ، فماذا ستكون ؟ إن التطابق بين الصفة والذات الإلهية ، قد يَفهم منه بعضُهم ، أن الله مجرد صفة ما دام الوجود يغَمُر ذاتَه ؛ أو أن الذات شيء والوجود شيء آخر .

ج- واعتذار السنوسي ، وعلى الرغم من وعيه بتبعات المسألة ، لم يحل المعضلة ، ولم يشفع في الموقف الذي قد نتخذه نحن ، على ضوء مكتوباته المختلفة التي تعكس بعض توجهاته . ومن ذلك ، أنه يلمح مثلا ، في شرحه للعقيدة الصغرى ، أن عقل الإنسان . في مسألة وجوده تعالى .

---

[1]- السنوسي ، العقيدة الصغرى وشرحها ، ص ، 126 .

[2]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 133 .

يستحيل أن يتصور اللهَ وهو لا موجود ، لأن إدراك وجوده تعالى أمر ضروري لا يحتاج فيه إلى تكليف نظري ، ولا إلى عمليات ذهنية عليا شأن وجوده تعالى ، شأن التحيّز للجِرم . يقول : " إنَّ الواجب العقلي هو الأمر الذي لا يُدرَك في العقل عدمُه ، يعني إما ابتداءً ، بلا احتياج إلى سبق نظرٍ ، ويسمى : " الضروري " كالتحيز مثلا للجرم ؛ فإن العقل ابتداء ، لا يدرِك انفكاك الجرم عن التحيز ، أي أخذه قَدرَ ذاته من الفراغ " . وإما بعد سبق النظر ، ويسمى : " نظريا " كالقدم لمولانا جل وعز ؛ فإن العقل ، إنما يُدرِك وجوبَه له تعالى ، إذا فكَّر العقلُ ، وعرَف ما يترتَّبُ على ثبوت الحدوث له عزّ وجلّ ، من الدَّوْر أو التسلسل الواضحَيِ الاستحالة فقد عرفتَ بهذا ، انقسامَ الواجب إلى ضروري ، ونظري " . [1]

وكان الفهم سيتجه إلى أن صفة الوجود له تعالى ، تدرَك " بعد سبق النظر " وليس ابتداء ، لو استشهد بها الشيخ ، قياسا على تصنيفه للوجود ضمن الصفات السلبية ، كالقدم وغيرها ؛ إلا أن هذا الفهم يبدو لنا فهما ، احتمالُه من الدرجة الثانية ، لأن السنوسي ضرب المثال بالقدم ، وليس بالوجود ، وهو الصفة الذاتية الجوهرية التي لا ألوهية بدونها ، فضلا عن أن الله كان ولا شيء معه ، وأن الواجب أولى وأشرف من الجائز الذي تنضوي تحته عملية خلقه تعالى للكائنات. وكان من باب الالتزام والوضوح ، لو كانت القضية تتعلق فعلا ، بالواجب النظري ، أن يختار مثال الوجود، قبل اختياره للقدم أو أن يضعه إلى جانب القدم . ومما يؤكد بأن مسألة وجود الله من قبيل الواجب الضروري ، قول الشيخ : الواجب (ما لا يدرك في العقل نفيه) ، سواء كانت حقيقةُ ذلك الواجب وجودية ، كذات مولانا تبارك وتعالى، أو سلبية ، كقدمه جلّ وعلا . وأن الله يجوز له أن يجعل جميع العلوم ضرورية ، فيُلجئ العقل إلى تيقّنها وتخُلق فيه بلا تأمل أصلا كما يصحّ في العقل أن يجعل سبحانه جميع حركاتنا اضطرارية ، لا نجد عادة تيسّر تركها . [2]

2- كل صفة له تعالى ، يتوقف الفعل عليها

أ- إن السنوسي يفضل البدء بوجوب وجود الله قبل الحديث عن صفاته تعالى ، وقبل الانتقال إلى ما سواه جل وعز . فإذا كان من الواجب في حقه تعالى ، الوجودُ ، فإن أفعاله تعالى تكون من قبيل الجائز ؛ وكل جائزِ الوجودِ (أي المخلوق) يفتقر إلى موجدٍ ، وهو الله . يقول في

---

[1]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 113 .

[2]- السنوسي ، شرح صغرى الصغرى ، ص ، 35 .

شرحه للعقيدة الصغرى : " سبحان من أفصح بوجوب وجوده ، وجوب افتقار الكائنات كلها إليه تبارك وتعالى ". [1] ويقتضي الواجب في حق الصانع . قبل خلق العالم . أن يكون تعالى موجودا بالقدرة والإرادة الشاملتين .

وفي إطار تعلق الصفة بالفعل ، يؤكد السنوسي ما ذكره المشايخ في قولهم : " إن كل صفة له تعالى ، يتوقف الفعل عليها ، ولا يصح ثبوته بدونها " . ويضيف بأن الذات العلية ، إذا كانت قد ثبتت لها خاصية القدرة مثلا ، فذلك من تأتي وجود الممكنات بها . [2]

ولا شك في أن صفات مولانا تبارك وتعالى ، يستحيل عليها الافتقار ، لأنه إن كان لتحصيل وجودها ، فوجودها حاصل وواجب ، يتصور في العقل عدمه ، غنيٌّ عن الفاعل أزلا ، واجبٌ غني عن الفاعل أزلا وأبدا . وإن كان لتحصيل وجود موصوفها ، فهو ذات مولانا جل وعز ، وهو أيضا ، حاصل وواجب ، لا يُتصور عدمُه أزلا ولا أبدا ، غني عن كل ما سواه ، ومفتقر إليه كل ما عداه . فمعنى الفقر إذن ، لا يتصور في الذات العلية ، ولا في صفاتها ؛ فيُمنع إطلاق لفظه على الصفات الأزلية .[3]

وبعد الإقرار بواجب الوجود على سبيل الضرورة ، وبعد أن ينتقل إلى تعزيزه ببرهان وجوده تعالى عن طريق مخلوقاته ، سيجد السنوسي من اليسر في التطرق بعمقٍ ، لموضوع صفاته تعالى ، مما سيسمح له أن يخلع على مذهبه النَّزعة العقلانية والشرعية الدينية ، ويظفر من ثمة ، براحة نفسية ، كلما تقدم في البحث العقدي . ومما يؤكد ضرورة الاهتمام بصفات الله تعالى القاعدة المشهورة عند مشايخ العقيدة ومُفادها كما رأينا، أن" كل صفة له تعالى، يتوقف الفعلُ عليها ، ولا يصح ثبوته بدونها " .

ب- والمناهج التي تبيح التطرق للصفات الربانية كثيرة ، منها منهج أقسام العقل إلى واجب ومستحيل وجائز ، ومنهج تقسيم الموجودات باعتبار الحيز والتخصيص . ونظرا إلى أننا كنا قد تعرضنا في فصول سابقة إلى المنهج الأول ، وإن كان ذلك لقصد آخر ، فإننا نركز في هذا السياق ، على المنهج الثاني الذي أورده الشيخ في شرحه للمقدمات .

---

[1]- السنوسي ، العقيدة الصغرى وشرحها ، ص ، 161 .

[2]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 113 .

[3]- السنوسي ، شرح المقدمات ، ص ، 157 .

إن واجب الوجود ، لا بد من أن يكون قديما ، ومريدا ، وقادرا . ولا بد من "ما سوى الله" أن يفتقر إلى الخالق الذي يستحيل ألا يكون موصوفا بكل الصفات الكاملة . وفي هذا الإطار ، يقدم لنا السنوسي تقسيم الموجودات بالنظر إلى علاقاتها بالتحيز والتخصيص ، والقصد من هذا ، هو تنزْيه الله والتركيز على وجود علاقةٍ بين صفاته تعالى ومخلوقاته من جواهر وأعراض .

جاءفي شرحه للمقدمات ، أن الموجودات باعتبار المحل والمخصِّص ، أربعة أقسام: وبمعرفتها ، يتضح المقال :

قسم غني عن المحل والمخصِّص ، وهو ذات مولانا جل وعز ؛

وقسم مفتقر إلى المحل والمخصِّص ، وهو الأعراض ؛

وقسم مُفتقر إلى المخصِّص دون المحل ، وهو الأجرام ؛

وقسم موجود في المحل ، ولا يفتقر إلى مخصِّص ، وهو صفات مولانا جل وعز .

وفي شرحه للقسمين الأول والأخير ، يحاول السنوسي أن يكشف في القسم الأول ، عن طبيعة ألوهية " واجب الوجود "، وينزّهَها عما لا يليق بها ، بحيث يدرك الباحث بأن الله ليس كمثله شيء ، فلا هو من جنس الأجسام الذي يحتاج إلى حيّز ، وفاعل يخصصه ، وليست مثلا قدرته أو إرادته أو سمعه ، كقدرتنا وإرادتنا وسمعنا .

إن ذات [1] مولانا تبارك وتعالى ، فيما يقول ، غني عن المحل والمخصِّص ؛ وبرهان ذلك ، أنه ذاتٌ موصوف بالصفات العلية ، وليس ذاتُه تعالى بصفة ، إذ لو كان صفة ، لاستحال أن يتصف بالصفات الوجودية ، وهي صفات المعاني ، وبلوازمها وهي الصفات المعنوية . كيف والبرهان القطعي دل على وجوب اتصاف المولى تبارك وتعالى بصفات المعاني ، وهي القدرة ، والإرادة ، والعلم ، والحياة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، وبلوازمها وهي : كونه تعالى قادرا ، ومريدا ، وعالما ، وحيا ، وسميعا ، وبصيرا ، ومتكلما ؟ [2]

" والله تعالى غني عن المخصِّص ، وبرهان ذلك ، أنه تبارك وتعالى ، واجب الوجود ، لا يُتصور في العقل عدمه في الأزل ، لوجوب قدمه ، ولا فيما لا يزال ، لوجوب بقائه ، إذ لو قبِل جل وعلا العدم أزلا وأبدا ، لزم أن يكون جائز الوجود ، وكل جائز الوجود ، فهو مفتقِر إلى فاعل

---

[1] الذات في هذا السياق ، يُذكَّر عند السنوسي أحيانا ، ولا يؤنث ، لأنه يعبر عن حقيقة الله جل وعز .

[2] - السنوسي ، شرح المقدمات ، ص ، 147 .

موُجِ ِد ، يخصصه بالوجود ، بدلا عن العدم. وإذا لزم على هذا التقدير ، افتقار موجد العوالم إلى فاعل ، لزم افتقار فاعله أيضا ، إلى فاعل لتماثلهما في الألوهية ، ثم كذلك أبدا . فإذا انحصر عدد الفاعلين ، لزم الدورُ ، وإن لم ينحصر العدد ، لزم التسلسل ؛ وكلاهما مستحيل . وأيضا ، لو كان الإله جائزا مفتقرا إلى الفاعل ، لزم عجزه وحدوثه ، كسائر الحوادث ، وذلك يُبطل ألوهيتَه . ويلزم أيضا على هذا التقدير ، التمانع بينه وبين فاعله ، إذ كل واحد منهما، يجب له من عموم القدرة ، والإرادة ، ما وجب لصاحبه . ويلزم أيضا على هذا التقدير ، التحكم والترجيح بلا مرجِّح ، إذ ليس تقدير أحد الإلهين مفعولا لصاحبه ، بأولى من تقديره فاعلا له . وبهذا . الذي اتضح لك من وجوب غِنىَ مولانا تبارك وتعالى عن المخصِّص . يتضح لك ، استحالة كونه تعالى من جنس الأجرام المتحيزة، لوجوب الحدوث لجميعها ، واحتياجها إلى مخصِّص يخصصها بالوجود بدلا عن العدم ، وبالمقدار المخصوص بها ، بدلا عن غيره ، وبالمكان المخصوص ، والزمان المخصوص ، والصفة المخصوصة ، والجهة المخصوصة ، بدلا عن مُقابِلاتها . وبهذا ، تعرف أيضا تنزُّهَهُ تبارك وتعالى ، عن خواص الأجرام من المقادير والأزمنة والأمكنة والأعراض المتغيرة والجهات . فلا مثل له تبارك وتعالى، في الوجود الخارج، ولا في التقدير العقلي، ولا الوهمي، ولا الخيالي ".[1]

يحاول أن يبينّ بوقع الواجب النظري ، أن صفات الله تعالى يستحيل عليها الافتقار ، بخلاف الأجرام التي تحتاج إلى مخصص يمنحها صفة معينة من حركة أو سكون أو بياض أو سواد ؛ ويُعينّ لها الوجود في زمان معين ، ومكان معين وهذا الافتقار يُثبت أن هاته الأجرام حادثة ، وما كانت لتحدث لولا وجودُ الله وإرادتُه وقدرته على إيجاد العالم .

وبوقع الواجب النظري أيضا يتبينَّ أن كل جرم يحتاج إلى مخصص ؛ فيخصصه " بالمقدار المخصوص في الطول والقصر والتوسط بينهما ، بدلا عن سائر المقادير التي يقبل الجرم جميعها على السواء . ويخصصه أيضا ، بصفة معينة من حركة أو ضدها أو بياض أو ضده أو علم أو ضده ، إلى غير ذلك من سائر الصفات المتقابلة [...] وبهذا ، يتضح لك أن كل جرم من أجرام العوالم من السماوات والأراضي ، والعرش والكرسي ، والإنس والجن ، والملائكة وسائر

[1]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 151 .

أنواعها وأشخاصها ، حادث مفتقر إلى المولى العظيم ، افتقارا ضروريا لازما ، يشهد بوجوب حدوثه، ووجوب افتقاره إلى المولى تبارك وتعالى، واختصاصه الوجود بدلا عن العدم الذي يقابله[1]

د وفي شرحه لصغرى الصغرى ، يعرض السنوسي أطروحتين بينهما تناقض ، وذلك حول العلاقة بين الجرمية والصفات من أجل تنزيه الله ، نعرضهما في هذين التساؤلين :

هل كل ما ليس بجرم ، قديما كان أو حادثا ، فهو صفة ، ومن ثمة ، فإن لم يكن الله جرما مثلا ، فهل هو صفة لا ذات ؟

وهل كل ذات موصوفة بالصفات ، فهو جرم ؟ ومن ثمة ، فلا بد من أن تكون الذات الإلهية جسما نظرا إلى أنه تعالى موصوف بالصفات العلية ؟ والقول بجسمية الإله ونفي الصفات عنه ، ألا يترتب عنه نفي الإله ؟

إن السنوسي يبطل الأطروحتين ، من حيث إن كلتيهما وقع فيها أولا ، خلط بين ما هو أزلي ، وما هو غير ذلك ، ثم تعميمٌ في غير سياقه ، نجم عنه تشويه طبيعته تعالى من حيث إنه تعالى في الحقيقة ، موجود وموصوف بصفات ، وأخيرا ، انحرافٌ نتج عنه تشبيهُه تعالى أو نفيه إطلاقا .

يقول السنوسي :"اعلم أنّ هنا مقدّمتين باطلتين يعتقدهما العقل الناقص تبعاً للوهم الفاسد: إحداهما : أن كل ما ليس بجرم . قديما كان أو حادثا . فهو صفة .ومستنَد الوهم في اعتقاد هذه المقدمة ، استقراء الحوادث فإن كل ما ليس بجرم فيها ، فهو لا يكون إلاّ صفة ، فعُمّم ذلك الوهم الفاسد في تعلقه، وقيس من غير جامع ، فاعتُقد أن الله تعالى صفةٌ لا ذاتٌ ، لِما ثبت بالبرهان القطعي أنه ليس بجرم ؛ وقد قال بمقتضى هذا الوهم الفاسد ، النصارى وبعض الباطنية .

والمقدمة الباطلة الأخرى : " أن كل ذات موصوف بالصفات فهو جرم " . وهذه القضية لازمة للقضية الأولى ، إذ هي في معنى عكس نقيضها الموافق الذي هو: " كل ما ليس بصفة فهو جرم " . ومستند الوهم في اعتقاد هذه القضية هو مستنده في القضية الأولى ، وهو النظر إلى ما تقرّر في الحوادث ، والقياسُ عليها من غير جامع ، فاعتُقد ، بهذا النظر الفاسد ، أن الذات العلية

[1]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 161 .

جسم لمّا قام البرهان القطعي على أنه تعالى ذات موصوف بالصفات العلية ، لا صفة.[1] وقد قال أيضا . بمقتضى هذا الوهم الفاسد في هذه القضية المجسمةُ ، كالحشوية واليهود ومن تبعهم على ذلك . ومنهم من اعتقد هذه المقدمة الباطلة ، وقادته إلى التعطيل ، وهي " نفي وجود الإلهأصلاً وأن العوالم وُجِدت وُجوداً اتفاقيا بغير فاعل "؛ لأن لما استقرّ في الحوادث ، أن الفاعل منها لا يكون إلاّ جسماً ، قاس من غير جامع ، وقال: " لو كان للعوالم فاعل أوجب أن يكون جسما ، لكن الجسم يستحيل منه إيجاد الأجرام وكثيرٍ من الصفات، فتعينّ أن أجسام العوالم وجدت بلا فاعل " .

* " فإذا عرفت هذا ، عرفت أن وجوب قيامه تعالى بنفسه يدفع هاتين المقدمتين الباطلتين ، لأن معناه احتوى على جزأين:أحدهما كونه تعالى غنيا عن المحل ، أي عن ذات يقومُ بها ويكونُ صفةً لها ؛ فهو جلّ وعلا ذات موصوف بالصفات العلية ، لا صفةٌ لغيره والثاني ، كونه جلّ وعلا غنيّا عن الفاعل ، واجبَ الوجود لا جائزه .

فالجزء الأول أبطل المقدمة الأولى ، وهي اعتقاد الوهم الفاسد أن كلّ ما ليس بجرم فهو صفة لغيره ؛ [...] والجزء الثاني أبطل المقدمة الثانية ، وهي اعتقاد الوهم أن كل ذات موصوف بالصفات فهي جرم ، فإن مولانا جل وعز ، ذات موصوف بالصفات ، وهو مع ذلك ، يستحيل أن يكون جرما أو مماثلا لشيء من الحوادث ، فهو تعالى " ذات حقيقة ، ولا مثل له من الذوات " ؛ وبهذا الجزء الثاني ، باينت ذاته تعالى سائر الذوات الحادثة ، فإنها وإن كانت غنية عن المحل - أي لا تكون صفة قائمة بغيرها-فهي مفتقرة إلى الفاعل افتقاراً لازماً ، لا يمكن انفكاكها عنه ، لوجوب حدوثها وافتقارها إلى المولى الكريم ، ابتداءً ودواماً .

والحاصل أن بالجزء الأول من معنى القيام بالنفس ، بايَنَ . جلّ وعلا . سائر الصفات ، فليس من جنسها ؛ وبالجزءالثاني بايَنَ تبارك وتعالى سائر الذوات ، فلا شبيه له منها ، ولا يشاركها في أجناسها ، ولا في فصولها ، ولا في خواصّها . [...] أما الصفات النفسية ، فهي راجعة إلى حقيقة موْصوفها " .[2]

---

[1]- " ومنع أن يكون الوهم والخيال طريقين لمعرفته تبارك وتعالى ، إذ الوهم والخيال لا يخوضان إلا في المحسوسات من صور الأجسام وأعراضها ، وذلك كله حادث مخلوق لمولانا جل وعز فلو عُرف مولانا بالوهم أو الخيال لزم أن يكون مماثلا للحوادث داخلا في أجزائها فيكون حادثا مثلها " .(السنوسي ، المنهاج السديد ، ص ، 200) .

[2]- السنوسي ، شرح صغرى الصغرى ، ص ، (44- 47) .

3- وجوب الواجب هو أخص وصف ثابت لذاته تعالى ، ومعرفة العقل لحقيقة هذه الذات من باب العجز

أ- إن الوجود في تقدير السنوسي ، هو صفة نفسية أي أن الله تعالى وجوده هو ذاته . وليست مستقلة عنه ؛ أي أنه ليس موجودا بوجودٍ غير ذاته . والباري جل وعلا موجود ، وأخص وصف الموجود لا يكون عدما ، لأن الأخص مقوِّم للشيء ، والشيء لا يتقوَّم بنقيضه الذي هو العدم . [1]

وبالجملة ، فالأخص لا يكون إلا وصفا ثابتا ذاتيا ، وليس أيضا ، كلٌّ ذاتي أخص ، فإن الحيوانية ذاتية للإنسان ، وليست أخص وصف ، بل الأخص هو الذاتي الذي به تَقَوَّمت الماهية وامتازت عن غيرها ، كالنفس الناطقة للإنسان مثلا ، فإذا كان الوصف سلبا ، فبينه وبين الأخص مراحل . [2]

ب- وإذا كان وجود الله من قبيل الواجب الضروري ، فإنه ناتج حتميا ممَّا نسميه بالحدس العقلي . وهذا يعني أنه يخضع لمبدأ الهوية الذي يقتضي بأن الشيء هو هو ، إذ هو الله عينه وذاته وهو في المعادلة ، الله الموجود أو بمثابة واحد يساوي نفسه (1=1) . [3]

ويبدو أن السنوسي في هذه القضية ، يتردد بين الجزم القاطع بأن وجود الله أمر من قبيل الواجب الضروري ، وبين الوقف . على الرغم من ترجيحه أن وجوده تعالى صفة سلبية . وذلك نظرا إلى أن وجود الله كصفة نفسية ، لا يحيط بها إلا الله .

يقول : " أما الصفات النفسية ، فقيل إنها عبارة عن كل حال ثبتت للذات غير معللة ، وقيل كل صفة إثبات للذات من غير معنى زائد على الذات [وقيل هي كل صفة ثبوتية زائدة ، لا يصح توهم انتفائها مع بقاء الذات] الموصوفة بها وهي في الحقيقة ، راجعة إلى شيء واحد . ويمثلون النفسية بكونه و اجب الوجود ، أزليا أبديا، وفيه نظر ؛ والتحقيق رجوع هذه الصفات إلى

1- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 122 .

2- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 122 .

3- و دليل استحالة اتصاف الصفة بالصفات الوجودية ولوازمها ، أن الصفة لو قبلت أن تقوم بها الصفات الوجودية ، كما تقوم بالذات ، لزم ألا تعرى عنها كالذات ، إذا القبول نفسي لا يختلف . وذلك يستلزم دخول ما لا نهاية له في الوجود ، لأن الصفة القائمة بالصفة على هذا التقدير ، يلزم أن تكون . هي أيضا . قابلة للصفة كالأولى ، فيلزم ألا تعرى عن الصفة . ثم [يستلزم] نقل الكلام إلى الصفة القائمة بها ، فيلزم فيها أيضا ، ما لزم فيما قبلها . وهكذا ، إلى ما لا نهاية له (السنوسي ، شرح المقدمات ، ص ، 147-149)

السلب ، وقد سبق ذلك والمحققون يرون أن الصفات النفسية ، لم يُعرف منها في كتب الكلام شيء ، ولو عرفناها ، لكنا قد عرفنا الذات ، ولا يَعرف الله إلا الله ".[1]

وفي سياق عجز العقل عن إدراك ذاته تعالى ، نقرأ في شرح العقيدة الوسطى ، أن الذات العلية وجودها محقَّق واجب ، وأظهر من كل ظاهر ، إلا أنه "لا طريق إلى معرفة حقيقتها ، إلاّ بما فتح تعالى لنا في إدراكه من حقائق الكائنات الحادثة ، إذ لا مثل له تعالى منها جلّ وعزّ ؛ ولم يخلق تعالى لنا علما بحقيقة ذاته الواجبة الوجود ، كما لا يخلق تعالى للجمادات وكثير من الحيوانات ، إدراكا بما هو محقق الوجود من أنفسها القريبة إليها جداً ، فما فوق ذلك ؛ ولا علم لأحد من الكائنات إلاّ بما علَّمه له مولاه جل وعز ، وفتح له فيه بفضله. وقد فتح سبحانه بفضله في معرفتنا بوجوده وصفاته ، على وجه يتميز به في عقولنا عن كل ما سواه ؛ وأعلمنا الله تعالى من البراهين ما عَرفنا به صدق رسله ، على وجهٍ عرفنا به أحكامه المتوجهة إلينا ؛ وما وراء ذلك ، لا تتوقف عليه عبادة مولانا جلّ وعزّ ، ولا إخلاص العبودية له سبحانه ، ونحن عاجزون عن إدراكه ، إلاّ أن يتفضل سبحانه ، بما شاء من الإدراك بعد ، كما كنا عاجزين ، في أصل نشأتنا ، عن كل إدراك حتى تفضل سبحانه بما شاء. له الحمد جل وعلا كما يليق به ﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا﴾[2] ".[3]

4- واجب الوجود مصدر الخلق والفعل

أ- يتوقف وجود الحوادث على وجود الله ، وذلك لأن " وجوب وجوده تعالى ، قديم قبل وجود الحوادث ، غير معلل بوجودها ؛ ووجودها سبب عادة في علمنا بوجوب وجوده تعالى [...]ولاستحالة ترجيح وجودها الجائز على عدمها المساوي له في القبول والجواز بلا مرجح . وبتعبير عكسي ، إن وجوده تعالى ، لا يتوقف على وجود العالم ، ولهذا ، فهل يعقل القول بأنه تعالى كان سيوجد ، عند إنشاء العالم ؟ ".[4]

يقول السنوسي : " إن توقف وجود العالم على وجود فاعل له ، يقتضي وجوب وجوده ، لئلا يلزم التسلسل أو الدور لو قدِّر جواز وجوده ؛ ولا يلزم من عدم توقف العالم على شيء ،

---

[1]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 108 .

[2]- النحل ، 78 .

[3]- السنوسي ، شرح العقيدة الوسطى ، ص ، 92 .

[4]- السنوسي ، شرح صغرى الصغرى ، ص ، 41 .

عدمُ الوجوب لذلك الشيء ، إذ لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول ؛ وقد كان جل وعلا ، واجب الوجود لذاته قبل أن يوجد العالم وتوجد دلالته " . [1] ويقول أيضا : " ليس في الوجود عند أهل السنة ، إلا الله جل وعلا، موصوفا بصفاته العلية ، وكل ما سواه من الكائنات فهي أفعاله "[2]

ب-ولهذا ، فإنه من الخطأ ، القولُ بأن السنوسي بدأ بالبرهان على وجود الله ، عن طريق الحس (أي عن طريق ما نشاهده من مخلوقات) . إنه صرح بأن الله واجب الوجود . ووجوده تعالى هو من قبيل الواجب العقلي . ولهذا ، فلم يبدأ بعملية الخلق[3]، إلا بعد أن تقرر لديه ، إثبات وجود الله ، والإقرار بصفاته الواجبة الأخرى، وهي الصفات السلبية وصفات المعاني والصفات المعنوية . وإثباته لوجوده تعالى ، تم بفعل الواجب العقلي؛ فالبرهان على وجوده تعالى ، يأخذ عند السنوسي شرعيته العقلية ، بعد أن تم له البرهان على أن الله موجود وأنه قديم ومريد وقادر ...

ج- وأصل شرعية هذا البرهان ، التمييز بين ما هو واجب وما هو ممكن أو جائز. يقول : إن الله تعالى هو الواجب بذاته ، وباقي الموجودات كلها ، هي ممكنة بذاتها واجبة بغيرها . والواجب بذاته هو الموجود الذي يلزم من فرض كونه غير موجود محال ، وهو لا يحتاج في وجوده إلى علة ، لأنه لو كان محتاجا إليها ، لأصبح ممكنا بذاته ، واجبا بغيره ، وهذا محال لكونه إلها . وأما العالم . وهو ما سوى الله . فهو ممكن بذاته أي يتساوى وجوده وعدمه ، ويفتقر إلى علة وجودِ ه تُرجِّح وجوده على عدمه ؛ والحق هو أنه لا مرجح إلا الله تعالى . ويختصر الشيخ المسافة بين الواجب والممكن في قوله " فكل ما هو واجب الوجود بغيره ، فهو ممكن الوجود بذاته ؛ وما وجب وجوده بذاته ، استحال وجوب وجوده بغيره " .

د- وإذا كان هذا الأسلوب العقلي في إقرار وجود الله ، لم يبلغ الوضوح الكافي بالقدر الذي نراه في إثبات وجوده تعالى عن طريق تغير العالم ، وافتقاره إلى فاعل موجد ، فلأنه . على الرغم من أنه سابق بذاته عن كل برهان . يخُشى أن يخُتزل اللهُ تعالى في مجرد صفة أو في كائن معطل عن الصفات ، وأن يتيه العبد المكلف من ثمة، في تحصيل الحاصل . ولهذا ، ارتأى أنيتْنزل إلى فكرة " لا شيء دون سبب " لتعزيز أن الله هو واجب الوجود بذاته ، وهو الفاعل لكل شيء ، والفاعل

[1]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، (58-59) .

[2]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 94 .

[3]- المقصود بها طلب الدليل من الطبيعة المخلوقة .

لكل شيء هو الله . هذا الموجود المطلق ، الموجود في ذاته ، وبذاته . وهو الضروري الذي لا يلحقه التغير . فالشيء الذي لا سبب له ، ينفلت من دائرة العقل ، ليسقط في العبث. وعليه ، فإنَّ فهْمنا لوقوع الحوادث ، لا يكون ممكنا ، إلا متى اعتمدنا على مبدأ السببية .

هـ وباختصار ، بعد إقراره عقليا بوجوده تعالى ، وبقصد تعزيز إقراره هذا ، طلب السنوسي الدليل من العالم الخارجي عن طريق بيان وجوب افتقار العالم بأسره إليه تعالى ، لأنه تعالى هو خالق وليس مخلوقا . [1] والواقع أننا عندما نتتبع منهجيته في البرهنة على وجود الله ، ندرك بأنه يتحدث أولا ، عن موضوع وجوب وجوده تعالى، ويشرع بعد ذلك ، في بيان احتياج العالم إليه جل وعز .

يصرح في شرح عقيدته الوسطى : " الألوهية : عبارة عن كون وجود مولانا ، جل وعز ، واجبا ، غنيا عن الفاعل ، وأنّ كل ما سواه مفتقر إليه ؛ وإن شئت قلت : الألوهية هي : استغناء مولانا جل وعز ، عن غيره ، واحتياج كل ما سواه إليه " . [2] وعلى هذا الأساس ، تقرر لديه التطرق إلى وجوب وجوده تعالى من جهة ، وبيان احتياج العالم إليه عز وجل ، من جهة أخرى ، لنصل مع السنوسي إلى إمكان ربط منهجيته ربطا جدليا .

وبهذا ، يكون السنوسي قد بدأ بإثبات وجود الله ، بشيء من الفطرة المشبعة بالحدس العقلي، والتي دفعته إلى أنيستحيل عليه ، أن يتصور اللهَ وهو تعالى لا موجودووجَد في انطلاقه من هذه الخطوة ، المشروعيةَ التامة ، للحديث عن صفاته تعالى ، ومن ثمة ، الانتقالَ إلى تأمل ما سواه جل وعز وأصل هذه المشروعية أن كل صفة له تعالى ، يتوقف الفعلُ عليها ، ولا يصح ثبوته بدونها . ومن هنا ، نفهم جيدا ، بأن وجود الحوادث يبقى أولا وأخيرا ، تحت رحمة وجوده تعالى .

---

[1]- السنوسي ، شرح العقيدة الوسطى ، ص ، (165-166) .

[2]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 165 .

براهين وجوده تعالى عن طريق أحداث العالَ ِ م ، وتسخير " نظرية الجزء الذي لا يتجزأ "

بعد الإقرار بوجود الله عن طريق " الحدس العقلي "استنادا إلى مبدأ الهوية ، ينتقل السنوسي إلى البرهنة على وجوده تعالى عن طريق الإمكان ، ومن ثمة الوصول إلى حدوث العالم . فما حقيقة هذا المسار المنهجي ، وكيف يتوصل إلى البرهنة على حدوث العالم ؟

إن السنوسي ، عند إعلانه عن مقاربته المنهجية المؤسسة على الإمكان ، نراه دائما يقيد هذه المنهجية بشرط الحدوث ، وهذا أمر مفهوم ، لأنه يبحث عن تعزيز ما تقرر لديه سابقا ، من وجود الله وصفاته العلية ، ولأنه أيضا ، على وعي بأن البدء بطريق الإمكان ، دون شرط ، خطوة وعرة ، قد تؤدي إلى القول بقدم العالم .[1] وعندما يتجه في مقاربته هاته ومن مستو ًى آخر ، إلى البرهنة على حدوث العالم ، نراه يفضل الاستئناس بنظرية الجزء الذي لا يتجزأ ، دون غيرها . ولا شك في أن السنوسي في استناده إلى طريقي الإمكان ونظرية الجزء الذي لا يتجزأ ، يحمل نفحة فلسفية ملموسة أشهر من يمثلها من المتفلسفين لدى السنوسي ، " أرسطو " و" فخر الدين الرازي " .

فما هي البراهين التي يستدل بها السنوسي على وجود الله ، في طريقي الإمكان ونظرية الجزء الذي لا يتجزأ (أو نظرية الجوهر الفرد) ؟

---

[1]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، (47-48) . وقد اختلف المتكلمون في منشأ احتياج الحادث إلى الصانع ، فقيل الإمكان ، وهو اختيار "ناصر الدين البيضاوي" و جماعة ، وقيل الحدوث ، وهو عمدة أكثر المتكلمين ، وقيل مجموعهما ، وقيل الإمكان بشرط الحدوث والحق أنها كلها طر ُ ق موصلة إلى العلم بالصانع ، وهي: إما أن تعتبر في الذوات أو في الصفات فتكون الطرق الموصلة إلى العلم بالصانع ثمانية من ضرب أربعة في أثنين ، وإن أسقط منها طريق الإمكان بشرط الحدوث ، لأنه يرجع في الصورة إلى طريق الاستدلال بمجموع الإمكان والحدوث ، سقط بسببه من الثمانية طريقان، فبقي ستة طرق ، وكذا عدّها "الفخر" في الأربعين ، وعدها في المعالم أربعة ، لأنه أسقط منها الطريقين الأخيرين لتركيبهما من الأولين .

والفرق بين الاستدلال بطريق الإمكان المجرد وبين غيره من الطرق ، أن العلم بحدوث العالم يتأخر في طريق الإمكان المجرد عن العلم بالصانع ، وفي غيره يتقدم ، وبيانه أن إذا حققنا أن العالم ممكن بذاته ، ويدل على ذلك افتقاره، وأن كل ممكن لذاته من حيث هو قابل للوجود والعدم ، فالوجود له ليس من ذاته ، وكل ما ليس له الوجود من ذاته فالوجود له من غيره ، ثم ذلك الغير لابد وأن يكون واجب الوجود لذاته ، وإلا افتقر إلى ما افتقر إليه العالم ودار أو تسلسل على ما يأتي إن شاء الله تعالى بيانه في دليل قدم الصانع ، والدور والتسلسل محال ، فثبت العلم بوجود مؤثر واجب لذاته . (السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 47-48)

أولا : طريق الممكن

1- إن الممكن أو الجائز ، هو ما يستوي في العقل وجوده وعدمه ؛ فقد يوجد بعد عدمه ، وقد ينتقل من العدم إلى الوجود ؛ وإن وجد ، فلا بد له من مُوجد . والاستدلال على وجود الله بالممكن ، يختلف عن " الاستدلال " عليه تعالى بمبدأ الهوية. فإذا كان الانطلاق من واجب الوجود بدءا ، من قبيل الواجب الضروري ، فإن تأمل مصنوعات الكون بغرض تأكيد وجود صانعها ، هو من قبيل الواجب النظري . والتأمل من هذا القبيل أي الواجب النظري ، ينتسب إليه أيضا ، البرهان عن طريق نظرية الجوهر .

يقول في افتتاح مقدمته لشرح العقيدة الكبرى : " الحمد لله الذي شرح صدور العلماء الراسخين لقبول أنوار المعارف مستمدة من سواطع البراهين ، وظهر لهم بآيات مصنوعاته لكلٍّ على ما قسم له بفضله في سابق قضائه ، ومنّ عليهم فيها بالنظر القويم . فأشرفوا على ما لا يحاط به ولا يُكيَّف من عظيم جلاله وكبريائه ، فتاهوا في ذلك الجمال والجلال ، حتى أذهلهم بعد عن عجائب أرضه وسمائه ، فسبحان مَن ظهورُه لأوليائه عينُ خفائه ، وقربُه عين بعده ، والعجز عن إدراكه لسعة جلاله نزهة لا تكيّف وغاية كمال لأصفيائه ".

2- إن خلق العالم ينضوي تحت قسم الجائز أو الممكن العقلي ، والبحث فيه ، يحتاج إلى وجوب إعمال العقل ، والسعي إلى إقامة البرهان القاطع على وجود الله تعالى ، وذلك عن طريق مخلوقاته تعالى . فكل ما سوى الله (أي العالم) ، ممكن بذاته ؛ فهو كما رأينا ، يمكن أن يوجد أو لا يوجد . فإذا وجد أي العالم فهو لم يوجد لأنه واجب لذاته ؛ بل وُجد لأنه يفتقر في وجوده إلى مرَجح حتى يتبدل العدم بالوجود . وفي غياب المرجح وهو الله ، فإنه على الإطلاق ، لا يوجد الوجود الممكن. وكل موجود بغيره ، لا بد من أن يرجع إلى الموجد بذاته . وما سوى الله لا بد من أنه متغير ، والمتغير متحرك ، والمتحرك يفتقر إلى المحرك الأول .

وبتعبير آخر ، إن العالم ليس واجب الوجود . وبما أن كل موجود بغيره ، يرجع إلى الموجد بذاته ، فلا بد من إرجاعه إلى علته الأولى . وسنرى لاحقا ، كيف سخر "أرسطو" هذا الأسلوب للانتهاء إلى المحرك الأول .

ويمكن صياغة الاستدلال بالإمكان ، على الأسلوب الآتي : كل (حادث) لم يكن قبل أن يكون ، وكان من الممكن ألا يكون . وما هو حادث لو كان واجبا ، لما حدث ، وبالتالي فكل ما

هو حادث ، فليس الوجود لازما له بقوة طبعه ، لأنه لو صح أن كل موجود على الإطلاق غير واجب ، لبلغنا إلى إحدي نتيجتين : إما إلى القول بأنه في وقت لم يكن شيئا ، ومن ثمة ، لم يكن من الممكن أن يكون شيئا ؛ وإما إلى القول بأن هذا الموجود الغير واجب الوجود ، كان . في الوقت عينه ، وبالنسبة إلى ذاته . علة ومعلولا . وكلا القولين محال لانعدام الخلق ، وللوقوع في الدور . ويخرج من هذا ، أن كل ممكن الوجود لا قيام له إلا بواجب الوجود ، وأنه ليس أدل على وجود الله ، من وجود المصنوعات .

لا شك في أن ما سوى الله متغير ، والمتغير متحرك ، والمتحرك يفتقر إلى المحرك الأول الذي لا محرك قبله . فلو افترضنا أن الشيء عينَه يحرك ذاته ، لاقتضى ذلك ، أنْ يكون هذا الشيء هو عينُه [اللامتحركَ والمتحرك] في الوقت معا ، وذلك غير معقول بقوة مبدأ استحالة اجتماع نقيضين . فلا بد لكل متحرك من محرك ، ولكن هذا المحرك ، لا يجوز فيه أن يحرك ذاته للسبب عينه ، بل ينبغي أن يحركه غيرُه ، وهكذا دواليك إلى أن تبلغ إحدى نهايتين : فإما أن لا يكون ثمة محرك أول . أي إما أن تتسلسل العلل إلى ما لا نهاية له . وإذ ذاك لا يتسنى لأي محرك أن يحرك غيره ، لأنه ليس له محرك يحركه ، وبالتالي تنتفي الحركة على الإطلاق ؛ وإما أن يكون ثمة محرك أول وإذ ذاك نكون قد بلغنا المطلوب .

أما أن يكون في الكون حركة ، بل أن يكون الكون بأسره مجموعةُ متحركاتٍ ، فأمر لا سبيل إلى الشك فيه ، لأنه ثابت بالحس .

ويلخص السنوسي هذه الحقيقة في هذا القياس الحملي :

العالَم ملازمٌ ضرورةً للأكوان [1] الحادثة ،

وكل ملازم للأكوان الحادثة فهو حادث ،

فالعالم إذن ، حادث . [2]

فلما كان العالم عبارة عن أجرام ،[1] وكانت الأجرام يستحيل عروّها عن الحركة والسكون ، فإن العالم بأجرامه المتغيرة ، لا يعقل أن يكون أزليا لعدم إمكان بقائه . فإنه مخلوق ، ومن ثمة ، فلا بد من خالق .

---

[1]- ويعنون بالأكوان أعراضا مخصوصة ، وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق . (السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 43) .

[2]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 61 .

ثانيا : نظرية الجزء الذي لا يتجزأ

1- إن هذه النظرية تأخذ محتوياتها من ظواهر الطبيعة المتغيرة ، وسيستثمرها السنوسي ميتافيزيقيا ، من أجل إثبات الصانع . ومن محتويات هذه النظرية ، أن الأجرام تنقسم إلى أجزاء لا تتجزأ ، ويسمى الجزء الواحد منها الجوهر الفرد ويعرّف " الجرجاني " هذا الجزء بأنه: "ماهية ، إذا وجدت في الأعيان ، كانت لا في موضوع ، وهو منحصر في خمسة : هيولى ، وصورة ، وجسم ، ونفس ، وعقل ، لأنه إما أن يكون مجردا أو غير مجرد " . ويعني ذلك أن الجوهر هو ماهية تجريدية ، لأن وجودها في موضوع (أي محل)يعني تجسيدُها . [2]

و الجوهر الفرد عند السنوسي هو ما " لا كيف له، إذ لا طول له ، ولا عرض ، ولا شكل"[3] ولا يتجزأ. والجوهر كلفظ فيما يقول ، هو مّا كان جرمه يشغل فراغا ، بحيث يمتنع أن يحل غيرُه حيث حل ، وهو معنى المتحيز ؛ وذلك كالإنسان والحجر ، لا كالعلم واللون . والجوهر الفرد [4] هو ما انتهى في الدقة إلى أنه لا يقبل الانقسام بوجه . [5] ويضيف بأن ما كان يقبل الانقسام ، فهو المسمى بالجسم ، ويسمى كل واحد من أجزائه جسما . و" إنما يمتنعون من تسمية الدقيق جسما حال انفراده ، أما إذا انضم إلى غيره ، [ف] سموا كل واحد منها جسما ، لأن حقيقة الجسم : المؤلف ، وكل من الجوهرين عند الاجتماع يصدق عليه أنه مؤلف " . [6]

والجوهر الفرد لا ينفك عن العرَض . فكلاهما يعتبر عند استقلال الواحد عن الآخر ، أمرا خياليا ، ويقابل كلاهما عند "أرسطو" ، وعلى التتالي ، لفظي الهيولى والصورة .

2- والعرَض عند السنوسي هو تلك الصفة القائمة بالجرم من لون ، وطعم ، ورائحة ، وحركة، وسكون ، وغير ذلك . وهي صفة ، يستحيل أن تقوم بنفسها ، بل لا يمكن أن تكون

---

[1]- الأجرام ، ج . جرم وهو ما لحيّز، أي : قدر من الفراغ . وهو إما أن يثبت فيه ، فيكون ساكنا ، أو ينتقل عنه ، فيكون متحرّكا ؛ وكونه لا يثبت في حيّز ، ولا ينتقل عنه ، مستحيل ضرورة . إنه بتعبير آخر ، مقدار يشغل فراغا ، فيتناول الجوهر الفرد والمركب منه وهو الجسم ، والجرم ملازم للحركة والسكون .

[2]- علي بن محمد الشريف الجرجاني ، كتاب التعريفات ، تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي ، الطبعة الأولى ، دار النفائس بيروت ، 2003 ، مادة (جوهر) .

[3]- السنوسي ، شرح العقيدة الوسطى ، ص ، 80 .

[4] - الجوهر الفرد أي الذرة التي توصل العلماء في القرن العشرين إلى اعتبارها قابلة للانشطار .

[5]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 43 .

[6]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 43 .

موجودة إلا في محلٍّ ، أي ذات تقوم بها . "ولا تعقل حقيقتُها بدون موصوف بها " . و لما كانت حادثة ، وجب افتقارها إلى مخصص مُوجد لها .[1] فهو إذن ، ما كان لا يشغل فراغا ، وليس له قيام بنفسه ، وإنما يكون وجوده مرهونا بوجود الجوهر ، بحيث يكون الجوهر هو المتحيز ، والعرض هو القائم به . والعلاقة بينهما لزومية[2] أي لا ينفك أحدهما عن الآخروالعرَض من حيث طبيعتُه ، ينعدم عقيب زمن وجوده ، ويستحيل بقاؤه زمانين .

يقول السنوسي عن العرَض : إنه "من صفة نفسه ، قيامُه بالجرم ؛ ومن صفات نفسه ، وجودُ العدم له في الزمان الثاني لوجوده ، بحيث لا يبقى أصلاً " .[3] ولهذا، فإن الجوهر الفرد " هو ماهية تجريدية ، لا يجد معناه الحقيقي إلا بوجود العَرَض الذي هو صفة [تشكله] " .

تمسك السنوسي بفكرةِ أن العرَض لا يبقى زمانين ، لأن البقاء هو ذاته عرَضٌ ، وهو الأمر الذي يترتب عنه ، قيام العرض بالعرض . وقصده من هذا ، إثبات عناية الله بالكون ، لأن هذا الكون يفتقر إلى الخلق المستمر منه تعالى الذي تتدخل قدرته في كل لحظة ، لتشكل الأجرام ، وتمنحها أسباب الوجود والبقاء .وبهذا ، تستمر الحياة في كل لحظة ، ويتجدد السكون والحركة في كل حين ، ومكمن ذلك ، أن كل شيء يتوقف على رعاية الله وعنايته .

3- إن الأجرام كما رأينا ، تنقسم إلى أجزاء لا تتجزأ ، تعرف بالجوهر الفرد . ولما كانت هذه الجواهر حادثة ، فإنها تقع في الزمان . والزمانينقسم إلى أجزاء ، منفصلة بعضُها عن بعض تمام الانفصالوأن الأعراض القائمة بها ، لا تَبقَى زمانين ، وأنها تخُلق في كل وقت . ثم لا شك في أن الأجرام بحكم تركيبها من الجواهر والأعراض ، وكونها لا تنفك عنها ، هي أجسام متغيرة .ولما كان العالم قائما على هاته الأجرام ، فلا بد من أن يكون متغيرا مثلها . ومن ثمة ، يلزم الإقرار بأن له بداية، ويستحيل القول بأنه لا أول له . وبهذا يؤكد السنوسي أنالبرهان المعزِّز لوجود الله ، هو حدوث العالم ، وهذا البرهان يؤسسه السنوسي على أربعة أركان :

الأول: إثبات زائد تتصف به الأجرام ، وهو العرض ؛ وذلك ليحكم عليه بالملازمة ، إذ الشيء لا يلزم نفسه ؛

الثاني:إثبات حدوث ذلك الزائد ؛ لأنه بحدوثه ، يستدلّ على حدوث العالم ؛

1- السنوسي ، شرح المقدمات ، ص ، 155 .

2- أي بينهما تضايف .

3- السنوسي ، العقيدة الصغرى وشرحها ، ص ، 149 .

الثالث: إثبات كون الأجرام لا تنفك عن ذلك الزائد ؛ ليثبت التلازم بينهما ؛ [1]

الرابع: إثبات استحالة حوادث لا أوّل لها ، وليس لها مبدأ . [2]

ومن الاستنتاجات الأولية التي تهمنا من خلال تأمل هاته الأركان ، أنه لما كان الجرم عبارة عن جوهر وعرض ، وكان كلاهما متلازمين ، فإن الجرم يتغير بتغيرهما ، ويكون من ثمة حادثا .ولما كان حدوث الجزء لا بد من تعميمه على الكل ، فإن العالم ليس قديما ، لأنه لا ينفك عن التغير.

4- ومن هنا ، يستحيل إثبات حوادث لا مبتدأ لها . وأكثر من هذا ، فإن هذا الجرم ، يحتاج إلى مخصص ، يعينّ له باستمرار أعراضه ، كالشكل واللون والمحل . فلو توقف الله تعالى عن الخلق ، لانقرضت الحياة ، [3] مع العلم أن العرض أو الصفة ، يستحيل أن تفارق موصوفها .

يقول السنوسي في سياق افتقار الجرم إلى خالقه : لما كانت الأجرام حادثة ، بدليل لزومها للأعراض الحادثة من حركة وسكون وغيرهما ، لزم افتقارها إلى مخصص موجود لها ابتداء أو مُمِدّ سبق لها بموالاة خلق أعراضها دواما .فافتراقها إذن ، إلى المولى جل وعز ، لا يمكن أن تَعْرى عنه ابتداء ولا دواما . وأما وجوب غناها عن المحل ، فإنها ليست صفات بل هي ذوات موصوفة بالصفات ؛ فلو قام جرم منها بجرم آخر ، لزم أن يتّحد حيّزُهما ، وذلك يستلزم أن يكون الجرمان جرما واحدا ، و ذلك لا يعقل . وأيضا ، لو افتقر الجرم إلى المحل كافتقار العرض إليه ، لزم الترجيح من غير مرجح ، إذ ليس جعلُ أحد الجرمين محلا للآخر ، بأولى من العكس ؛ وأيضا ،

---

[1]- ومن الأدلة في ذلك : إن العالم صفاتُه حادثة ، وكل من صفاته حادثة ، فهو حادث ، بدليل استحالة عروّ الموصوف عن صفاته . وكذلك : لا يمكن أن يتقرر في العقل جرم ، ليس بمتحرك ولا ساكن ، ولا مجتمع ولا مفترق ؛ فتقول :العالم ملازم ضرورةً ، للأكوان الحادثة ، وكل ملازم للأكوان الحادثة فهو حادث ، فالعالم حادث .

[2]- السنوسي ، شرح العقيدة الوسطى ، ص ، 60 . انظر ، المبادئ الأربعة وشرحها ، وهي:1- مبدأ الحدوث : ويقصد به أن العالم وما فيه من أشياء كلها ، محدثة لها بداية في الزمان ولم توجد عن شيء بل أوجدها الله من العدم ؛ 2-إثبات الجزء الذي لا يتجزأ ؛3- مبدأ التغير والتجدد : قال المتكلمون بوجود الأعراض (الصفات)وجعلوها متغيرة أبداً لا تبقى على حال فقالوا (العرض لا يبقى زمانين) واعتقدوا أن الأعراض تنعدم ثم تخُلق كل لحظة حالاً فحال . 4- مبدأ الممكنات في ما سوى الله .

[3]- لقد انتهى بعض علماء الكلام المسلمين ، إلى أن الله لو توقف عن الخلق ، فإن كل شيء ينقرض لأن المخلوقات لا تستطيع البقاء بقوة أو طبعٍ ، كان قد منح لها نهائيا حين الخلق . فأشعرية "الباقلاني" مثلا ، وصلت إلى فكرة ، وهي أن الصفة [أو العرض] لا تقوى على الوجود في الجوهر في لحظتين متتابعتين في الزمان ، إن لم يخلقها في اللحظة الثانية . وهنا يكمن أصل نظرية ذرية الزمان والجواهر الأولية ... فالله يتدخل تدخلا مستمرا في كل ذرة زمنية .

(Roger Arnaldez, les sciences coraniques, grammaire, droit, théologie et mystique, J. Vrin, 2005, p. 104).

يلزم في محله من الافتقار إلى محل ، ما يلزم فيه ؛ فإن كان الحال محلا أيضا لمحله ، لزم الدور؛ وإن كان غيره لزم التسلسل ، و[لزم] دخول ما لا نهاية له في الوجود .[1]

ويؤكد أن ما سوى الله من الحوادث ، لها أول ولها آخر . فلو لم يكن له أول ولا آخر ، لكانت أزلية ، والأزلي لا يقبل التغير لأنه قديم . أما الأشياء فلها نهاية . ومن هنا ، نخلص مع الشيخ ، إلى أنه " يستحيل عقلا أن يكون جرم من الأجرام ، أو صفة من صفاته ، قديما لم يسبق وجوده عدم " .[2]

وفي مسألة عدم انفكاك الصفة لموصوفها ، يقول :حقيقةُ الصفة ، تستلزم موصوفا يتصف بها ؛ فلو قامت بنفسها ، لم تكن صفة . وأما ما ذكرناه في القسم الرابع . وهو صفات مولانا جل وعز ، من وجوب قيامها بذاته العلية ، ووجوب غناها عن المخصص . فلأن كونهَا صفات ، يوجب استحالةَ قيامها بأنفسها ، لِما يلزم عليه من قلب الحقائق ، إذ حقيقة الصفة ، تستلزم موصوفا يتصف بها ؛ فلو قامت بنفسها ، لم تكن صفة ، لأن مفارقة الصفة لحقيقتها التي هي الصفة لموصوف ، محال . فقيامها إذن بنفسها ، الذي يستلزم مفارقتها لحقيقة نفسها ، محال .

فإن قلتَ : (قصارى ما أنتج دليلكم ، أن الصفة لا تُعقل حقيقتُها بدون موصوف بها ، ولا يلزم من استلزامها موصوفا بها ، أن تقوم بذلك الموصوف ، لاحتمال أن تكون صفةً لموصوف ، ولا تقوم به) فالجواب ، أنه لا معنى لكونها صفة لموصوف إلا قيامُها به ، إذ لو لم تقم به ، لم يمكن أن تكون صفة له دون غيره ، لما يلزم عليه من الترجيح بلا مرجح . فلو لم تقم إذن بموصوفها ، لم تكن صفةً له ، ولا غيره ، لعدم موجب الاختصاص . فقد لزم إذن ، من قيامها بنفسها ، وجودُ الصفة بلا موصوف ، وذلك إبطال لحقيقتها ، وذلك عين ما ألزمناه في البرهان السابق . وإنما عدلنا عن ذكر الافتقار إلى الذات في صفات المولى تبارك وتعالى ، لأن الافتقار والفقر يقتضيان . لغة وعرفا . الحاجةإَلى أمر مفقود يُطلب حصوله . فيقال : الجائع يفتقر إلى الأكل ؛ فإذا أكل وشبع ، لم يوصف بالافتقار إلى الأكل . وكذا يقال : العريان يفتقد إلى الكسوة ، فإذا اكتسى لم يطلَق عليه الافتقار إلى الكسوة . وقس على هذا .

1- السنوسي ، شرح المقدمات ، ص ، 153 .

2- السنوسي ، شرح صغرى الصغرى ، ص ، 40 .

وسنرى عند تطرقنا لمناقشة الخصوم ، في موضوع الحوادث هل لها أول أو لا ، كيف يحمل الشيخ على شبهاتهم التي تمس عقيدة التوحيد .

بهذه الأركان الأربعة التي تبين أن الله هو الذي يتولى أمر التغير ، يسعى السنوسي إلى الإقرار بأن العالم حادث ، لأنه تعالى هو الذي يتدخل بقدرته ليمنح تلك الجواهر تماسكا لتأتلف وتكون أجراما . وهذا يعني أن بقاء الجواهر مرهون بتدخل القدرة الإلهية في كل لحظة ، لتخلق تلك الجواهر والأعراض خلقا متجددا . إنه تعالى يستطيع في كل لحظة ، أن لا يتدخل ، فيتوقف الخلق أو أن يضع عرضا مكان آخر، فتظهر " المعجزة " وهي ليست إلا " خرقا للعادة " .

5-ولم يتوانَ السنوسي ليعود مرة أخرى ، إلى التأكيد بأن الافتقار إلى المرجح ، من أقطع الأدلة التي تبرهن على وجود الله ، من خلال مصنوعاته تعالى .

يدعو السنوسي الإنسان مخاطبا إياه ، بقوله أنْ تَنْظر في كلٌ ما سواه تبارك وتعالى ، فتجده أجراماً ، أي مقادير تشغل فراغا ، يأخذ من الفراغ كل واحد منها قدر ذاته طولاً وعرضاً " وصفات تقوم بها من ألوان ، وأكوان ، وغيرهما ؛ وما من لون ، أو كون ، أو غيرهما إلاّ وهو جائز يصح وجوده وعدمه ، بدليل مشاهدة الأمرين فيه في كثير من الأجرام . وما لم نشاهده ، فحكمه حكم ما شاهدناه لاستواء الجميع في حقيقة الجرمية ، وكذلك ما من مقدار مخصوص للجرم في الطول أو العرضْ ، إلاّ وهو جائز يقبل الوجود والعدم ، بأنْ يوجَد ما هو أكبر منه أو أصغر، إلاّ أن يكون تَناهَى في الصغر إلى مقدار الجوهر الفرد - وهو المقدار الذي لا يقبل التجزئة، لا حسا ، ولا عقلا . فيقبل حينئذٍ وجودُه العدمَ بأن يوجد ما هو أكبر منه ، لا بأن يوجد ما هو أصغر منه ، إذ لا أصغر منه ؛ وقبول كل مقدار مخصوص ، وكل صفة من صفاته للوجود والعدم هو لازم ذاتي ، لا يمكن انفكاكُه عنه ضرورة . وهذان الأمران المقبولان ، وهما الوجود والعدم متساويان في القبول والجواز ، لا ترجيح لأحدهما على الآخر من حيث ذاته ؛ فإذن يستحيل عقلا أن يكون جرم من الأجرام ، أو صفة من صفاته ، قديما لم يسبق وجودَه عدمٌ ، لما يلزم عليه من ترجيح وجود المقدار المخصوص الجائز على عدمه المساوي له في القبول والجواز ، وترجيح وجود صفته المخصوصة الجائز على مقابلها بلا مرجح ، وذلك جمع بين متنافيين ، وهما الاستواء والرجحان ، وذلك لا يعقل. [1]

---

[1]- السنوسي ، شرح صغرى الصغرى ، ص ، (39-40) .

إذن ، قد دلّ كلُّ ما سوى مولانا تبارك وتعالى ، من جهة مقداره المخصوص ، وصفته المخصوصة ، أحدهما وجوب وجود المولى تبارك وتعالى ليرجّح بإرادته مقدار كلّ جرم وصفته المخصوصين به على مقابليهما ، ويوجد ما شاء من ذلك على وفق إرادته ؛ والثاني الحدوث لكلّ جرم وصفاته ، لما ثبت من طريق الجواز ، من وجوب افتقارها للفاعل ، لأن القديم لا يكون إلاّ واجبا غنيّا عن الفاعل. ؟ [1]

وبهذا ، انتقل السنوسي من الواجب الضروري إلى الجائز العقلي ، أي نزل من مبدأ الهوية ، إلى مبدأ السبب الكافي (أو مبدأ الافتقار والتخصيص) . وكان حريصا في نزوله إلى مجال الواقع الحسي ، على استثمار نظرية الجوهر الفرد ، في الاتجاه الديني الصحيح ، وهو الوصول إلى حدوث العالم . والوصول إلى هذه النتيجة ،إنما هو استنتاج تأملي مؤسَّس ؛ ملخصه أنه **لَمَّا** كانت الأجرام في أصلها جواهر لا تقبل القسمة ، وكانت هذه الجواهر لا تنفك عن الأعراض التي تخلَق في كل وقت ، **كان** العالم كله يخضع لما تخضع له الأجرام والجواهر والأعراض من حيث التغير ومن حيث إنه له بداية .

III- مجادلة السنوسي للمتكلمين والفلاسفة

يجادل السنوسي المتكلمين والفلاسفة وينتقد تعثراتهم في مسألتين : الأولى في موضوع " الانتقال من العدم إلى الوجود " ، وأما الثانية ، ففي موضوع " حوادث لا أول لها " .

أولا : نقد المتكلمين والفلاسفة في مسألة الانتقال من العدم إلى الوجود

لقد أقام السنوسي حوارا جدليا فيما بينه وبين فلاسفة ومتكلمين ، استخلصه من مضمون هاته الأركان الأربعة ، وبوجه التحديد من مسألة انتقال الأشياء من العدم إلى الوجود . وفيه ارتكز الموضوع على تطور النطفة من خلال سلسلة الآباء والأجداد ، وما يطرأ عليها من صفات زائدة ، لا نهاية لسلسلتها. عرَض ذلك في شكل أسئلة وأجوبة ، في كتابه شرح عقيدته الكبرى . وملخص ذلك ، نرجعه إلى أربع نقاط :

1- عرض أطروحة المتكلمين والفلاسفة

كيف يعلم الإنسان تحوُّلَ. أي يوم كان نطفة . من عدم إلى وجود ، وقد كان ماءً في صلب أبيه ، وكان أبوه قبله ، صلب أبيه ، وهكذا ؟ ولعل الأمر كان هكذا إلى غير نهاية وكل ما يَعلم

[1]- السنوسي ، شرح صغرى الصغرى ، ص ، 40 .

هو تبدل الصوَر عليه بلا سبق عدم لذاته ، ومذهب الأشاعرة في هذا التحول ، مبني على أن نفس الذات لم تكن ثم كانت ، لا على أن صورتها لم تكن ثم كانت ؟ وحتى إذا سلمنا أن جزءا من الذات لم يكن ثم كان ، لعله أثّر بالطبع ، بشرط الاتصال والكينونة في الرحم ؟

2- الرد عليها

وفي معالجته لهذه التساؤلات ، يقدم الأدلة الثلاثة الآتية ويعلق عليها :

أ- نَعْلَمُ قَطْعًا عَلَى الضَّرُورَةِ ، أَنَّ ذَاتَ الإنسان الآنَ أَكْبَرُ مِنَ النُّطْفَةِ الَّتِي نَشَأَ عَنْهَا … ومًا ، ثُمَّ كَانَ ؛ وَإِذَا كَانَ مَعْدُومًا ، ثُمَّ وُجِدَ فَلاَ بُدَّ لَهُ مِنْ مُوجِدٍ أَوْجَدَهُ . (شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 50) .

ب- ثم إن الذات من قبيل المجموع والماهية المركبة ، فإذا انعدمت ، ينعدم جزؤها (النطفة) ؛ ومن المعلوم ضرورةً أن جزأها الأكبر الزائد على النطفة ، لم يكن ثم كان ، فصدق قولنا في المقدمة الصغرى ؛ إذ الإنسان ونحوه من الكائنات عبارة عن الهيكل المخصوص من روح وبدن ، لا عن بعضه ، وإذا ثبت أن جزءا من ذاته لم يكن ثم كان [فذاته لم تكن ثم كانت] فاحتاج إلى موجد لذاته .

ج- ويلزم على هذا ، أن ينقطع تأثيره بعد الانفصال عن الرحم ، كيف ومعظم الذات بعد الانفصال وجد ، فالموجد للذات ليس نفسَها ، ولا جزءا من أجزائها . ونتيجة هذا البرهان ، أن المركب لا وجود له ، إلا بجميع أجزائه .[1]

3- أرضية جدال السنوسي مع المتكلمين والفلاسفة

ويدخل السنوسي في جدال مع بعض المتكلمين والفلاسفة في قضية " الزائد "[2] ، وهو جدال يدور حول ، إبطالِ الزائد ؛ وعدمِ توقف حدوث العالم على هذا الزائد ؛ وتوقفِ قدم العالم على قدم علته أو طبيعته ؛ ودوامِ ذوات العالم لا يعني حدوثها ؛ والصفةِ الزائدة لا يلزم من زيادتها وجودُها ؛ ووجودِ الحوادث لا أول لها . ويصوغ هذه الموضوعات الستة ، في شكل آراء ، الخمسة الأولى تدخل في اهتمام المتكلمين ، والرأي الأخير ينفرد به الفلاسفة . وبعد عرضها ، يحاول معالجتها كلّ واحد على حدة :

---

[1]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، (50-51) .

[2]-المقصود بالزائد الصفة أو العرَض .

أما الآراء الستة القابلة للرد عليها ، فهي كما يأتي :

الأول : إبطال بعض المتكلمين هذا الزائد ، ولهم في ذلك طرق ، من أشهرها طريق التقسيم حيث قالوا : كل موجود إما أن يكون متحيزا أو غير متحيز ؛ وغير المتحيز ، إما أن يقوم بمتحيز أم لا ؛ فالمتحيز هو الجوهر ، والقائم به هو العرض ، وما ليس بمتحيز ، ولا قائم بمتحيز ، هو الله جل وعلا ، وصفات ذاته .

الثاني : إثبات مجموعة من المتكلمين لحدوث الزائد بالعقل ، فقالوا : هذا الزائد لا يصح أن يكون إلها ، ولا يتوقف وجود العالم على وجوده ، إذ لا يلزم من عدمه محال ، فيكون ممكنا ، وكل ممكن حادث ، فهذا الزائد حادث ، وهو المطلوب .

الثالث : التغير جائزُ الوجود من حيث ذاته ، وقديم لقدم علته أو طبيعته ؛ فلم يلزم من جوازه حدوثه .

الرابع : التسليم بوجود ذوات العالم ، لا يعني التسليم بأنها حادثة ، لأنه لا عدم لها أصلا ، بل هي دائمة الوجود .

الخامس : القول بالحال والواسطةِ بين الوجود والعدم ، يؤهل القولَ بأن الصفة الزائدة لا يلزم من زيادتها ، وجودُها ، لاحتمال أن تكون لا موجودة ولا معدومة . وفي هذه الحالة ، تكون الأعراض من حركة وسكون وغيرِهما مثلا ، في حالة كمون ، والتقاء الكمون والظهور في المحل الواحد ، ينتج عنه اجتماع ضدين .

السادس : اعتراض الفلاسفة على المقدمة الكبرى (وكل من صفاته حادثة فهو حادث) ، وهو أنه إذا سلمنا بأن كل من صفاته حادثة ، لأنه لا يعرى عنها ، فإننا لا نسلم بقولكم (فيكون حادثا مثله) ، لأن ذلك " إنما يلزم لو كانت الحوادث التي لازمت الأجرام لها مبدأٌ يُفتتح به عددُها ، ونحن نقول لا مفتتح لتلك الحوادث ، بل ما من حادث إلا وقبله حادث ، لا إلى أول ، فلم يلزم من قدم الأجرام على هذا التقرير ، عروُّها عن الحوادث اللازمة لها ، لأن نوعها الذي لا تنفك عنه الأجرام قديم " .[1]

[1]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 64 .

4- وتتلخص محاولة السنوسي في الرد عنها ، فيما يلي :

ردا على الرأي **الأول** ، يقول : هذه القسمة . وإن كانت دائرة بين النفي والإثبات . ضعيفة ، لأن ما انتهى إليه تقسيمهم . وهو ما ليس بمتحيز ولا قائم بمتحيز . ليس نفس حقيقته جل وعلا ، ولا نفس حقيقصفات ذاته ، ووجب هنا ، تجنبُ تخصيصه تعالى بهذا القسم ، والميل إلى الوقف . وهذا يعني ، أن إدراج الله في هذا النوع من التقسيم ، قد ينال من حقيقة ألوهيته ، ولهذا ، فإن خير احتراز في هذه القضية ، هو الوقف .

وردا على الرأي **الثاني** ، يقول : إن الله واجب الوجوب لذاته ، قبل وجود العالم ، " وتوقف وجود العالم على وجود فاعل له ، يقتضي وجوب وجوده ، لئلا يلزم التسلسلُ أو الدور لو قُدر جواز وجوده ، و لا يلزم من عدم توقف العالم على شيء ، عدمُ الوجوب لذلك الشيء ، إذ لا يلزم من عدم الدليل ، عدم المدلول ؛ وقد كان جل وعلا واجبَ الوجود لذاته قبل أن يوجد العالم وتوجد دلالتُه " .[1]

ثم إن صانعه لا يمكن أن يكون ذاتَه ، ولا شيئا من العالم ؛ ومن ثمة ، ينصرف النظر كلُّه إلى من ليس كمثله شيء ، الغنيِّ عن كل ما سواه ، المفتقِرِ إليه جميع ما سواه . ودليل حدوث العالم هو كون صفاته حادثة من حيث إنها متغيرة من وجود إلى عدم ، ومن عدم إلى وجود قبولا[2] وحصولا .ويظهر هذا التغير ، في الحركات والأصوات ونحوها ، فهي تطرأ بعد عدم ، وتعدَم بعد وجُودٌ ، ... والجواهر كلها متماثلة ، فيستحيل أن يجوز في بعضها ما لا يجوز في الآخر من حيث ذاته ، فاسْتبان أن صفات العالم كلَّها ، تتغير إما بالحصول أو بالقبول ، وهذا من غير التفات إلى دليل استحالة بقاء الأعراض ؛ أما إذا التفَتْنا إليه ، فصفات العالم حينئذ ، كلُها تتغير بالحصول ، لا بالقبول إلى العدم ، وإلى الوجود ، تغيرا واجبا .

وأما كون التغير يستلزم الحدوث، فدليلُه أن التغير مطلقا ، يستحيل على القديم ، لأنه إن كان من عدم إلى وجود ، كان وجوده طارئا بعد عدم ، وهو عين الحدوث ، وقد فُرض قديما ، هذا خُلْفٌ وتهافت.

---

[1]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 58 .

[2]- القابلية .

وإن كان من وجود إلى عدم ، كان وجوده جائزا بدليل قبوله العدم ، وكل جائز لا يقع بنفسه ، فيلزم أنويكوجوده وقع بمقتضً ى ، والفرض أنه قديم ؛ هذا أيضا ، خ ُ لف وتهافت .

وردا على الرأي **الثالث** ، يعيد للذاكرة ما تم جزمه في قضية السببية ، مؤكدا على حدوث العالم ، بقوله :لقد بينا كيف أنه لا أثر للعلة والطبيعة البتةَ في شيء من الكائنات .[1] وأيضا ، إن العالم كلَّ صفاتُه حادثة ، وكل من صفاته حادثة ، فهو حادث ، بدليل استحالة عروّ الموصوف عن صفاته ؛ وهذه الاستحالة معلومة في أكوان العالَم بالضرورة ، لأنه لا يمكن أن يتقرر في العقل جرم ، ليس بمتحرك ولا ساكن ، ولا مجتمع ولا مفترق ؛ فتقول :العالم ملازم ضرورةً ، للأكوان الحادثة ، وكل ملازم للأكوان الحادثة فهو حادث ، فالعالم حادث .

وإذا عرفت استحالة عروّ الأجرام عن الحوادث ، لزم حدوثها ضرورة ، إذ لو كانت الأجرام موجودة في الأزل ، وصفاتُها لأجل حدوثها لا توجد إلا فيما لا يزال، لزم عروّ الأجرام عن جميع صفاتها .

وردا على الرأي **الرابع** ، وعلى أساس وقع الحدس الحسي ، يقول : إن كل عاقل يحس أن في ذاته معانٍ زائدة عليها ، كالعلم وأضداده ، والصوت ونحو ذلك ، ولهذا قيل ، شأن من منع وجود الأعراض ، شأن من يسأل هل نزاعكم لنا موجود أو معدوم ، فإن قلتم لا وجود له ، أنكرتم الواقع ، وشأنكم شأن من يقول " كلاما ، ثم يردفه على الفور بقوله : ما قلت شيئا ".

وردا على الرأي **الخامس**، يقول مركّزا على تحيز الصفة في الجرم وحدوثها : يجب الحديث عن الصفة ، وليس عن الحال ، لأن الأجرام لا بد لها من أن تلازم صفات ثابتة وموجودة ، ومن طبيعة هاته الصفات ، وجوب الحدوث ، ومن هنا ، يلزم حدوث الأجرام وسائر العالم ضرورة . ومما يعزز هذا البرهان وينقض ادعاء التناقض ، تعاقب الحركة والسكون ، ولا يجتمعان بحيث ينعدم أحدهما عند وجود الآخر .

وردا على الرأي **السادس** ، يقول ، بأن وجود الحوادث لا أول لها ، يعني أن هذه الحوادث ، تكون قد دخلت في الوجود ، بعد أن انتهت إلى مراحل لا عدد لنهايتها ، والجمع بين الانتهاء (أوالفراغ) وعدم النهاية ، جمع بين متناقضين ؛ وفراغ ما لا نهاية له ، محال .ويؤكد السنوسي أن

---

[1]- انظر الفصلين السابقين من الباب الثالث .

كل ما وُجد من هذه الحوادث ، فيما مضى إلى زمن الحال ، فهو متناه ، لمبتدأ ومنتهًى ، فلم يلزم فيه الجمع بين الفراغ وعدم النهاية المتناقضين ، ولا غيرِه من أنواع الاستحالة .[1]

والشيخ في نقده لهذا الرأي الأخير ، لا يتوقف عند هذا الحد ، لأن له خارج سياق جداله هذا ، زادا إضافيا من الحجج ، يريد به إبطال مذهب الخصوم القائلين بأنه " ما من حادث إلا وقبله حادث، لا إلى أول " . ولهذا الغرض أراد أن يمدد مناظرته مع الزائغين من أهل الفلسفة والكلام ، وإفحامهم بأنهم في عقر الضلال .

ثانيا : نقد الفلاسفة والمتكلمين في مسألة حوادث لا أول لها

وفي سياق التساؤل (هل الحوادث حادثة ، لها أول أم أنها قديمة لا ابتداء لها) ، يعود السنوسي لمناقشة أهل الشبهة . ولتوضيح استحالة كون حوادث لا أول لها ، يستلهم السنوسي ما استبانه أئمة المذهب من مستحيل أو جائز بشأن قضايا تتعلق بحوادث لا أول لها ، وحوادث لا آخر لها .[2]

1- ولاستحالة ادعاء الفلاسفة بأن الحوادث لا أول لها (في الحياة الدنيا) ، ضرب هؤلاء الأئمة مثالا بيداغوجيا على لسان أحد المخاطبين : لا أعطي فلانا في اليوم الفلاني درهما ، حتى أعطيه درهما قبله ، ولا أعطيه درهما قبله ، حتى أعطيه درهما قبله ، وهكذا لا إلى أول . فمن المعلوم ضرورة ، أن إعطاءه الدرهم الموعود به في اليوم الفلاني ، محال لتوقفه على محال ، وهو فراغ ما لا نهاية له بالإعطاء شيئا بعد شيء .

2- ولجواز ادعاء القول ، بأن الحوادث لا آخر لها (في الحياة الأخرى) ، ضرب أهل المذهب مثالا تربويا على لسان أحد المخاطبين : لا أعطى فلانا درهما في زمن ما، إلا وأعطيه درهما بعده ، وهكذا لا إلى آخر فهذا لا ريْب لعاقل في جوازه ، إذ حاصلهُ التزامُ الملتزم عدم قطع العطاء بعد ابتدائه ، فإذا كان ممن لا يعرض لمثله خُلْف في وعده ، ولا موت لذاته ، ولا عجز يمنع نفوذ قدرته وإرادته ، فإنا نقطع بوقوع ذلك منه أبدا ، ونؤمن به ، وليس ذلك ، إلا لله مولانا جل وعلا .

---

[1]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، (49-56) .

[2]-إن المحدَث عند السنوسي ، بدأ في الزمان ، ولا بد من أن ينتهي أيضا في الزمان ، أما التجزؤ إلى ما لا نهاية ، فإنه يعني قدم العالم وسرمديته ، لأن ما لا بداية له ، لا نهاية له ، وما لا نهاية له ولا بداية له ، لا شك في أنه قديم .

3- ولإبطال كون " الحوادث لا أول لها " أيضا ، يستأنس السنوسي بأئمته منبها إلى : أنه يلزم على وجود حوادث لا أول لها ، أن يوجد عددان ليس بينهما مساواة ولا مفاضلة . " وتقريره أنه لو" وُجدت حوادثُ لا أول لها ، للزم أن يوجد عددان متغايران ، وليس أحدهما أكثر من الآخر ، ولا مساويا له ، والتالي باطل على الضرورة ، لما علم من وجوب إحدى النسبتين بين كل عددين ، فيكون ملزومه ، وهو وجود حوادث لا أول لها باطلا ، وبيان الملازمة ، أنا لو نظرنا عددَ الحوادث من الطوفان مثلا ، إلى الأزل مع عددها من الآن مثلا إلى الأزل ، لكانا عدديْن متغايرين على الضرورة ، ويستحيل بينهما المساواة ، لتحقق الزيادة في أحدهما ؛ والشيء دون زيادة ، لا يكون مساويا لنفسه بعد زيادة . ويستحيل أيضا ، أن يكون أحدهما أكثر من الآخر ، لعدم تناهي أفراد كل واحد منهما ، فلا يفرغ أحدهما بالعدّ ، قبل الآخر . وحقيقة الأقل ، ما يصير عند العدّ ، فانيًا قبل الآخر ، والأكثر ما يقابله . ونحن لو فرضنا . على سبيل التمثيل ، الآن شخصين ، أحدهما يَعُدّ الحوادث من الطوفان إلى الأزل ، والآخر يعدّها من الآن إلى الأزل ، لاستحال على مذهبهم ، أن يفنى أحد العددين بالعدّ قبل الآخر ، فيمتنع أن أحدهما أكثر من الآخر " . [1]

ويؤكد تقويض هذا التوجه الفلسفي في عقيدته الكبرى حيث يقول : " حَوَادِثُ لاَ ... إلى فَرَاغِ مَا لاَ نِهَايَةَ لَهُ ... لَكِنَّ فَرَاغَ الْعَدَدِ يَسْتَلْزِمُ ... الانْتِهَاءَ ، ... عَدَدِ الْحَوَادِثِ مُحَالٌ ، فَمَا تَوَقَّفَ عَلَيْهِ ، الآنَ وُجُودِ ... حَوَادِثِ ، يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مُحَالاً ... مَعَ تَحَقُّقِ وُجُودِهَا . [2]

وبهذا ، يستخدم السنوسي كل الأساليب المنهجية بنفحة فلسفية كانت أو كلامية ، لإقرار أن الحدوث يسبقه العدم وأن هناك بداية ونهاية لكل ما لا ينفك عن التغير . فلقد جادل الفلاسفة والمعتزلة ندا لند ، وأثبت جدارته في نسف منطلقاتهم ، وحذر بما يكفي ، من عواقبهم في النيل من عقيدة التوحيد .

1- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ومتنها ، ص ، (67-68) ؛ وللتفصيل انظر إلى الصفحتين وما بعدهما .

2- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 63 ؛ ولتوسيع الاستشهادات في هذا الموضوع ، هناك نصوص مهمة .

IV - الآثار الفلسفية في طريقتي : إقرار واجب الوجود ، والاستدلال عليه تعالى من خلال تأمل العالم الخارجي

لا شك في أن البحث في الألوهية بحث يزاوج بين الفلسفة والدين ؛ والمعضلة فيه، لا تقتصر فقط على صعوبة المقاربة المنهجية التي يختارها الباحث للوصول إلى إثبات وجوده تعالى ، وإنما تمتد أيضا ، إلى لوازمها كعلاقة ذات الله بصفاتها بشرط الوحدانية، وجدلية طلب الدليل بين الخالق والمخلوق .

أولا : صفات الله بين عين الذات الإلهية ووحدانيته

1- الوجود الإلهي صفة الصفات وعين الذات

إن البحث في الألوهية لا شك في أن له علاقة بالفكر الفلسفي ، من حيث إنه يسعى إلى معرفة المبدأ الذي صدر عنه الوجود ، والمصير الذي ينتهي إليه بقطع النظر عن الطرق المنهجية التي سُخرت من أجلها ، كطريق واجب الوجود ، وكذا طريق الممكن وحدوث العالم من خلال نظرية الجوهر الفرد .وإذا كان فلاسفة اليونان ومفكرو الإسلام ، قد خاضوا في هذا المجال المتعلّق بوجود الله عن طريق الإمكان أو الجوهر الفرد ، فإن السنوسي يتميز بميله إلى القول بأن " الوجود " في حق الله ، ليس صفة مثل الصفات الأخرى ؛ لا بل يمكن اعتبارها و كأنها أمُّ كل الصفات . وهي التي يُبتدأ بها لأنها عين الله تعالى . فضلا عن أنها تصنف في خانة الضرورة العقلية .

ومن هنا ، وبروح فلسفية ، فإنه يعتبر هذه القضية الأنطولوجية ، كأنها معطاة "حدسيا" لا بد من الانطلاق منها .[1]

ويدخل انشغال السنوسي في هذا المجال وبنسبة مهمة ، ضمن انشغالات المتفلسفين ، وأهل التأمل ، الذين طرحوا شتى التساؤلات التي تدور حول القضايا الميتافيزيقية ذات النفحة الدينية وغير الدينية . ومن تساؤلاتهم : إذا كان كل شيء في العالم يتحرك ، فكيف تبدأ الحركة ؟ لا بل ما هو مبدؤها أو سببها الذي لا سبب له؟

---

[1]- لقد درج بعض الفلاسفة العقلانيين في موضوع البرهنة على وجود الله ، على طلب الدليل من العالم الخارجي ، فإذا جاد عليهم العقل بحتمية الإقرار بواجب الوجود ، اهتدوا بعد ذلك ، إلى إثبات العالم الخارجي ، للتأكيد والتزكية ، مع العلم أن الله في تحقيقنا لوجوده تعالى ، لا يحتاج إلى ضمان العالم الخارجي .

ولقد قدم الشيخ الإجابة المناسبة لكل تساؤلاته ؛ وبالنظر إلى ما أضافه الشيخ إلى المذهب الأشعري لتعزيزه واستمراره في الزمان ، نلاحظ أنه استطاع أن يخالف الكثير من المتفلسفين في نتائج تأملاتهم ، وتمكّن من شجب زيغهم من غير هوادة . وما كتبه السنوسي في هذا المجال ، يفضح تعثرات المنحرفين عن الصواب ؛ ومن شبهاتهم ، ما ذهب إليه "أرسطو" بأن الله لا يفعل شيئا أبدا ، وليست له رغبات ، ولا إرادة ، ولا قدرة ، لأنه في توجهه الفلسفي ، كامل كمالا مطلقا ، لا يحتاج إلى أن يخلق أو يريد شيئا ؛ ويقتصر عمله على التفكير في جوهر الأشياء وفي ذاته وم َكمن تعثر هذا التوجه هو اعتبار صاحبه أنه مهما تسلسلت أسباب الحركة ، فإن العقل لا بد من أن يقف عند سبب أول ، لا يتحرك حتى لا نقع في الدور أو التسلسل . وهذا المحرك أو السبب الأول الذي لا يتحرك ، هو واجب الوجود . وفي سياق هذا التصور الأرسطي ، فإن الله لا يقبل الصفات لأنه ليس مفتقرا إليها فقط ، وإنما أيضا ، لأنه تعالى ت ُزعزع هذه الصفات وحدانيت ُه ، كيف وهو الواحد الأحد ، وقمة الكمال ؟

2- صفات الله لا ت َنال من وحدانيته تعالى ، ولا من مخالفته للحوادث

وفيما يتعلق بالصفات الإلهية ، تصدى السنوسي لكل المتفلسفين الذين ذهبوا إلى نفي صفات الله ؛ قالوا : " لو وجدت الصفات ، للزم أن تكون مفتقرة إلى الذات ، لاستحالة قيام الصفة بنفسها ، ولأن بعضها شرط في الباقي ، كالحياة التي هي شرط في القدرة والعلم والإرادة ، فيلزم أن يكون المشروط مفتقرا إلى الشرط ، ومتأخرا عنه في العقل ، والافتقار ينافي الوجوب ، إذ الواجب مستغن على الإطلاق ، وذلك مناف للافتقار والحاجة ، والتقدم ُ على واجب الوجود محال " [1] . وملخص رده عليهم ، "أن الجوهر الفرد موصوف بالوحدة ، وإن ِ اتصف بصفات عديدة" . [2]

والشيء لا يتكث ّر بكثرة صفاته ، كما لا يتكث ّر بكثرة اعتباراته . ويؤكد الشيخ ذلك مستشهدا بـ" شرف الدين بن التلمساني " في قوله : " والتركيب في الذات لازم له أيضا ، فإن ماهية كل صفة من الحياة ، والعلم ، والقدرة ، والإرادة ، متميزة عن الأخرى في العقل ؛ فإن منها ، ما لا

---

[1]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 118 .

[2]- السنوسي ، (متن) العقيدة الكبرى ، ص ، 120 .

يتعلق وهي الحياة ، ومنها ما يتعلق ولا يؤثر كالعلم ، ومنها ما يتعلق ويؤثر كالقدرة والإرادة . فإذا تمايزت واختلفت ، اقتضت وجوها مختلفة في المقتضى " . [1]

ولقد تداعى المعتزلة للسقوط في الكبوة ، عندما ذهبوا إلى القول بقدم الجواهر والأعراض ، [2] بتأثير من الفلسفة الأرسطية والأفلاطونية الحديثة ، وبزعمهم أن الشيء كان في حال عدمه شيئا ، كما أن الجوهر كان في حال عدمه جوهرا .

ومن تعثرات المجسمة ، كالحشوية واليهود والمعطلة ومن نحا نحوهم ، أن كل ما ليس بجرم عندهم ، هو صفةٌ سواء كان قديما أو حادثا ؛ ومما يخرج من هذا ، أن الله مجرد صفة ، وليس بذات ، لأنه ليس بجرم . ولو كان موصوفا بصفات لكان جرما . ومن نتائج هذا الاستدلال الواهي ، أن العوالم لا بد من أن تكون قد "حدِثت و ُجوداً اتفاقيا بغير فاعل " ، وذلك بوقع ما تقرر عندهم في الحوادث من اعتقاد "أن الفاعل منها ، لا يكون إلاّ جسماً " . [3]

ولرفع هذه الالتباسات ، قال السنوسي : إن الله غني عن المحل أي عن ذاتٍ يقومُ بها ، ويكونُ صفةً لهافهو جلّ وعلا ، ذات موصوف بالصفات العلية ، لا صفةٌ لغيره . وهو واجب الوجود لا يفتقر إلى فاعل ؛ وهو مع أنه ليس بجرم ، فهو مع ذلك ، " ذات موصوف بالصفات ، ويستحيل أن يكون صفة لغيره " . وبتعبير عكسي ، إن الله "ذاتٌ موصوف بالصفات ، وهو . مع ذلك . يستحيل أن يكون جرما أو مماثلا لشيء من الحوادث ، فهو تعالى "ذات حقيقةً ، ولا مثل له من الذوات " . [4]

ثانيا : وجود الله بين جدلية المطلق والنسبي

1- الماورائيات مدخل لمعرفتنا بالله تعالى

ومما يميز السنوسي عن غيره من الأشاعرة ، أنه من المفكرين القلائل الذين لم يطلبوا بدءً ا من العالم الخارجي ، البرهان على وجود الله ، وذلك لأن الله في تقديره ، كان ولا شيء معه ، يعني

---

[1]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 120 .

[2]- من أوائل المعتزلة الذين قالوا بالجوهر الفرد أيضاً ، "أبو الهذيل العلاف" (ت .841 أو 849 م) و"الجبائي" (ت. 915 م) و كان "النّظّام" (ت 850 م) يرى أنه ما من جزء إلا ويتجزأ إلى ما لا نهاية ، ومن ثمة لا تتوقف الحركة فى الكون أبداً ، وكذلك لا تتوقف حركات أهل الجنة . وكان النظام قد رأى فى الجزء الذى يتجزأ أساسا لما عرف فيما بعد ، بالنظرية الذرية فى الإسلام وبه قال أكثر الفلاسفة .

[3]- السنوسي ، شرح صغرى الصغرى ، ص ، (44- 47) .

[4]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 45 .

أنه دائم الوجود حتى ولو لم يخلق مصنوعات العالم . فانطلق الشيخ من مجال الميتافيزيقا (الانطولوجيا) إلى مجال الفيزيقا ، ليؤكد أن المجال الأول يتحكم في المجال الثاني ، وأن هذا المجال الأخير ، يدل على صانع الأشياء ، ويبين كيف أن الإيمان بعقيدة التوحيد ، يتأسس بالدرجة الأولى على موازين العقل ، وعلى ما يترتب عنه من تشريع رباني يمدّد نظامَ العبادات والمعاملات والالتزام بهذا النظام ، يقرب العبد إلى ربه تعالى ، حيث يلتقي العمل والعقيدة كلاهما ، عند الله تعالى . وكأنه جعل الماورائيات مدخلا لمعرفة ربه ، قبل أن يخلق ما خلق ؛ ومن ثمة ، بدأ بها وهبط منها إلى العالم المحسوس . وكأن غرضه في ذلك ، هو تفسير أصل الوجود عن طريق المبادئ المحدوسة التي ألهمنا إليها الله تعالى .

وهل كان بمقدور السنوسي ، أن يركن إلى الحواس ، وقد نبه هو نفسه إلى نسبيتها ؟ وهل كانت له الشجاعة الكافية في استبعاد العقل وطرحه على جانب ، وقد سبق له أن أقام عليه عقيدته في التوحيد ؟ لا شك في أنه بوقع نزعته العقلانية ، لم يطمئن إلى أن العالم الخارجي سيقوده بدءا إلى الحق الذي لا يموت . وعندما استثمر نظرية " الجوهر الفرد " نتساءل : لماذا لم يقع فيما وقع فيه ملحدة الفلاسفة وفي الانحرافات التي سقط فيها المعتزلة كقدم العالم ، وهم كلهم انطلقوا منها في تأملاتهم ؟ [1] لا شك في أن فكرة وجود الله الماورائية ، سبقت البحث حول دليل وجوده تعالى في الطبيعة ، وتغلغلت في الذهن قبل معاينة عالم المشاهدة . إنه تعاطى مع نظرية الجوهر الفرد الفلسفية ، بشكل مخالف تماما عن خصومه فأثبت الأعراض ثم أقرّ بحدوثها ، ورتب عليها حدوث الجواهر ، لأنها لا تنفك عن الأعراض الحادثة ، وطالما كان العالم حادثا ، فلا بد له إذن ، من محُدث .

و في استعماله لنظرية الجوهر الفرد ، كان السنوسي يستهدف غايتين واضحتين : الأولى هي أن التأمل أثبت أن العالم متغير ، وكل متغير ليس قديما ولا أزليا ، وأنه مخلوق يحتاج إلى خالقه ؛ والثانية هي دليل ساطع يؤيد فكرة واجب الوجود .

2- من المخلوق إلى الخالق

والمقصود بالمخلوق الأشياء الحادثة التي خلقها الله بقدرته وإرادته ؛ ومن هذه الحوادث

---

[1]- إن فكرة الجوهر الفرد ، نظرا إلى ارتباطها في الأصل ، بتقرير تناهي أجزاء العالم ، تعد عنده ، دعامة للقول بالحدوث ، وذلك في مقابل فكرة الهيولى والصورة الأزليتين عند الفلاسفة.

المخلوقة ، يمكن الصعود إلى عالم الألوهية حيث لا " فيض " ولا " شيء قديم " قبل الخلق .

أ- رفع القول بقدم الجواهر وبفكرة الفيض

ومن الأفكار الفلسفية التي ظهرت قبل " أرسطو " ، وواجهها المسلمون دفاعا عن إسلامهم والتي تخطاها السنوسي بطريقة الرفع حيث أبطل نزعة أصحابها إلى نفي الخالق ، ما ذهب إليه " ديمقريطس " الفيلسوف اليوناني (460-370 ق .م) وأمثالُه ، من أن الوجود لا يخرج من نقيضه ، وهو اللاوجود ، ومن ثمة ، فإن الذرات أو الجواهر الفردة تتصف بأنها قديمة ، وهي لا تخضع لفناء وذلك لدوام الوجود المستمر. إنها متحركة بذاتها أزلية أبدية ، لا متناهية العدد، وغير قابلة للقسمة تخضع في صناعتها للأشياء إلى الصدفة . [1]

كما أنه رفع بنفس الحجة، ما ذهب إليه " أفلوطين" (205-270 م) و" ابن سينا " (980-1037 م) من أن العالم صدر عن الله تعالى تلقائيا ، ودون قصد منه ، صدور الأنوار عن منبعها . وذلك ، لأن الله لما كان في قمة الكمال ، فهو في رأيهما ، يفيض ، وهو يفيض دائما ، ليجود بموجودٍ أدنى منه .ومن تعقله لذاته تعالى، صدر عنه كل ما ينطوي عنه الكون . ففي هذا التصور الفلسفي ، لا نستطيع التمييز بين ما هو قديم وما هو حادث إذ وقع الخلط بين الخالق و" المخلوق " .

ب- من المحسوس إلى ما وراء المحسوس

وبهذا المنهج الأخير . الذي يعرف بالطريقة الصاعدة . ينتقل السنوسي من المحسوس إلى ما وراء المحسوس ؛ والانطلاق بالمحسوس لا يعني إطلاقا ، أن الشيخ يتخلى فيه ، عن نزعته العقلانية وذلك لأن الملاحظة التي ينطلق منه، الغرضُ منها إيثار الفكر للوصول إلى البرهنة على وجود الله. وقد عرفنا في سياق التقارب بين "ابن رشد" والسنوسي [2] ، أن " ابن رشد" كان قد بيّن أن القصد من هذا هو [illegible] دلالتها على الصانع، من [illegible]
[illegible] على الصانع لمعرفة صنعتها ؛ وأنه كلما

---

[1]- الشهرستاني ، ج.2، ص ، 327 : تعليق . ويذهب الفلاسفة الطبيعيون اليونان إلى أن العالم ، يرتد إلى جوهر مادي واحد هو الماء أو الهواء أو النار أو التراب . ولما كان هذا العنصر أزليا ، فكان لا بد من أن يكون العالم قديما .

[2]- وذلك في الفصل الأول من الباب الثاني .

صَنْعَتِهَا أتمّ ، كَانَتِ الْمَعْرِفَةُ بِالصَّانِعِ أَتَمَّ ، وَكَانَ الشَّرْعُ قَدْ نَدَبَ إِلَى اعْتِبَارِ الْمَوْجُودَاتِ ، وَحَثَّ عَلَى ذَلِكَ ". [1]

وهذا هو المنهج الذي استلهمه السنوسي أيضا ، من القرآن الكريم ، حيث دعا إلى البحث في الظواهر المحسوسة ، وتدبُّرها ، وبيان علاقاتها ، ليرتقي الإنسان من ذلك إلى أسبابها . وهناك ما يدعو إلى أخذ العبر ، عندما نقرأ قوله تعالى في سياق بحث " إبراهيم الخليل " عن حقيقة الربوبية : ﴿فلما جن عليه الليل ، رأى كوكبا ، قال : هذا ربي . فلما أفل ، قال : لا أحب الآفلين . فلما رأى القمر بازغا ، قال هذا ربي . فلما أفل ، قال : لئن لم يهدني ربي ، لأكونن من القوم الضالين . فلما رأى الشمس بازغة ، قال : هذا ربى هذا أكبر ، فلما أفلت ، قال : يا قوم إني بريء مما تشركون﴾. [2]

والتوجه الذي اهتدى إليه السنوسي ومفكرو الأشعرية ، فيما يتعلق بالجزء الذي لا يتجزأ ، لا يرفضه القرآن الكريم .لقد ورد فيه ، قولُه تعالى :﴿وكلَّ شيء أحصيناه في إمام مُبين﴾[3] وقوله تعالى : ﴿وأحصى كلَّ شيء عدداً﴾[4] وهنا ، لا يتم الإحصاء إلا بما له نهاية . ولهذا ، فلا بد من أن تكون أجزاء الجسم متناهية في عددها. كما أنه لا يرفضه العلماء اليوم على الرغم من أن هذا التوجه ، لم يصدر بادئ الأمر ، عن أغراض علمية بمقدار صدورها عن أغراض دينية وفلسفية وعلى الرغم أيضا، مما قد يتبادر إلى الذهن ، من أنه لم تكن معالمه مكتملة بالصورة الكافية . [5]

وهذا ما دعا الفيلسوف الأندلسي " ابن باجة " إلى القول بأن استثمار المتكلمين لنظرية الجوهر الفرد ، لم يكن استثمارا طبيعيا ، أي لم يكن الغرض منه ، هو البحث العلمي في أسباب الظواهر الطبيعية ، بل كان في الحقيقة ، وسيلة لمناقضة خصومهم .

وإذا كان السنوسي قد سلك هذا التوجه ، فذلك لإثبات وجود الله وقدرته وإرادته ووحدانيته ومخالفته لكل المخلوقات ، وللدفاع عن العقيدة الدينية و الرد على الزائغين منها . وهو يؤكد أن كل

1- فصل المقال ، تقديم وتعليق ، ألبير نصري نادر ، ص ، 27 .

2- الأنعام ، (76-78) . وفي هذه الآيات نسجل على الأقل ، نقطتين : الأولى أن الله تعالى ليس من قبيل ما يتغير ؛ والثانية أن البحث عن الله بهذه الطريقة العينية ، قد لا ينتهي إلى الحقيقة المطلقة ؛ ولهذا فأمر الإيمان بالله إنما يتوقف على هدايته تعالى ، لنا .

3- يس ، 12 .

4- الجن ، 28 .

5- حصر السنوسي التناهي في المخلوقات والأشياء المحدثة ، وترك اللاتناهي لله .

الطرق التي سُخرت في الوصول إلى الصانع ، سواء انطلقت من منهج الإمكان أو من منهج الحدوث أو منهما معا ، مقبولة . [1] . وكل ما في الأمر ، هو أن معرفة الله تتم بالسبل المأمونة ؛ وهذه السبل هي " أنوار الأدلة العقلية "ستمدة من سواطع البراهين ، وتجلي دلائل وجوده تعالى من خلال مصنوعاته بالنظر القويم . [2]

ومع ذلك ، فإنه يقِرّ بأن الإنسان مهما كانت عبقريته في دنوّه من معرفة الله ، فإنه عاجز عن الإحاطة المطلقة بحقيقة الله تعالى ، وقد يتيه بتأمله في عظمة جلاله ، وغاية كمال ماهيته . يقول مرة أخرى ، عن أولئك الذين جربوا ومارسوا البحث في هذا المجال ، لقد "أشرفوا على ما لا يحُاط به ، ولا يكيّف من عظيم جلاله وكبريائه، فتاهوا في ذلك الجمال والجلال ، حتى أذهلهم بعد عن عجائب أرضه وسمائه ، فسبحان مَن ظهورُه لأوليائه عينُ خفائه ، وقربُه عين بعده ، والعجز عن إدراكه لسعة جلاله ، نزهة لا تكيّف وغاية كمال لأصفيائه " .

***

هكذا إذن ، يجوز القول بأن موضوع ماهية الله ، يتقاسمه مجالان ، مجال ما وراء الطبيعة ومجال الطبيعة . ويمكن أن ينطلق الخوض فيه ، على حد سواء ، من هذا المجال أو ذلك ؛ ولكن السنوسي بدافع دافعٍ ، وجد نفسه داخل الأول ، قبل أن يدخل الثاني ، ولا شك في أن هذا الدافع ، يكون قد صدر عن حدس عقلي ، صقله المحيط الديني الذي ترعرع فيه ، فضلا عن التكوين الذي أخذه عن أشياخه . ووقف فوق الطبيعة ، ليرى جيدا ، ما في الطبيعة من مصنوعات . فرأى الصانع تبارك وتعالى ، بوقع مبدأ السبب الكافي، بعد أن كان قد رآه بحكم منطق الفطرة العاقلة القائمة على مبدأ الهوية. وإذا كان الله تعالى يتراءى . بدءا . في التصور العقلي، فإنه تعالى ، ينعكس كخالق في المعاينة التأملية لمخلوقاته. ومهما كان الانتقاد الذي كان يواجهُهُ من بعض معاصريه وغيرهم بعده ، بسبب قوة أفكاره الكلامية والفلسفية ، فإن السنوسي لا يخشى لومة لائم ، ما دامت الروح الأشعرية والسنية تؤيده . لقد انتهى في مهمته ، بعد مناقشة أهل الاعتزال والفلسفة في تعثراتهم ، إلى حقيقة أمر الألوهية ، حيث لا اتفاق ولا صدفة ، و لا نفي للصانع مع صفاته ، ولا التباس بين الخالق والمخلوق .

---

[1]- السنوسي ، ، المنهج السديد في شرح كفاية المريد ، ص ، 169.

[2]- أقر بذلك ، في مبتدأ مقدمة شرحه للعقيدة الكبرى .

هذا ، ولم يتوقف الشيخ في تأملاته إلى حد معالجة هاته الموضوعات المعضلة فقط ، بل راح يقترب من مباحث ميتافيزيقية أخرى ، مشكلاتها متنوعة ، اضطرته إلى التعرض لها ، آراء فلسفية وعقدية أخرى ، تثير الشبهات ، وتضر بصفاء العقيدة . وسنتطرق لهذه المشكلات ، في الفصل الأخير من هذا الباب .

الفصل الرابع
مشكلات فلسفية أخرى

I- هل الله تعالى يقصد إلى تحقيق غاية ، في خلقه للكائنات ؟

II- وهل يندمج في الزمان ، وهو يرعى مخلوقاته ؟

III- ولتبليغ خطابه تعالى ، فهل كلام التوصيل الذي يستعمله ، هو صفة واجبة في ذاته ، أم عبارة عن حروف وأصوات ؟

إذا كان الله موجودا ولا شيء معه ، بالطريقة المنهجية التي استخدمها الشيخ السنوسي لإثبات ذلك ، فهل هو في خلقه تعالى للكائنات ورعايتِ ه لهم ، يقصد إلى تحقيق غاية من الغايات ، ويندمج من ثمة ، في الزمان ؟ وهل هو في خطابه للمخلوقات البشرية ، يمكن القول بأن كلامه تعالى ، حقيقة مؤكدة من حيث إنه صفة أزلية ، أم من حيث إنه حروف وأصوات ؟ للرد على ذلك ، يجدر بنا ، التطرق إلى المحاور الثلاثة الآتية :

I- هل الله تعالى يقصد إلى تحقيق غاية ، في خلقه للكائنات ؟

II- وهل يندمج في الزمان ، وهو يرعى مخلوقاته ؟

III- ولتبليغ خطابه تعالى ، فهل كلام التوصيل الذي يستعمله ، هو صفة واجبة في ذاته ، أم هو عبارة عن حروف وأصوات ؟

***

I- هل الله تعالى يقصد إلى تحقيق غاية ، في خلقه للكائنات ؟

ما الغاية ؟ وهل مراعاة الله الخيرَ والصلاحَ لعباده ، تنضوي تحت هذه الغاية ؟ وإذا كان يقصد تعالالخيرَ ، فمن أين الشر ؟

أولا : ما الغائية ؟

إنها في اصطلاح الفلاسفة فائدة الشيء ، يحملها صاحبها على مستوى تصوره الذهني أولا ، لتتحقق له بعد ذلك ميدانيا ، من خلال الزمان . والعلة الموصوفة بالغائية هي بطبيعة الحال ، الحاجة التي تبعث على فعل أمر ، حتى وإن كانت تتأخر على وجود ذلك الأمر . يقول عنها السنوسي : العلة الغائية في الاصطلاح ، هي ما يبعث بحسب تصوره على فعل شيء ، وإن كان يتأخر وجوده على ذلك الشيء ، كالربح مثلا للتجارة ، فإنه علة غائية لها ، إذ هو الحامل . باعتبار تصوره . على التلبس بالتجارة ، وإن كان في الوجود يتأخر عنها . وبالجملة ، فالعلة الغائية هي فائدة الشيء ، وهي أبداً تتقدم ذهنا ، وتتأخر وجوداً في الخارج ؛ وهي التي يريد الفلاسفة بقولهم : (أوّل الفكرة ، آخر العمل) .[1]

[1]- السنوسي ، شرح العقيدة الوسطى ، ص ، (126-127) .

والقصد إلى الغائية ، إنما هو الغرض والغرض يعني اشتمال الفعل على حكمة ، تبعثه عقلا على إيجاده بحيث يلزَم نقصهُ لو لم يفعل؛ فيكون موجِبا للفعل ، وإلا لم يكن غرضاً، له علة فيه.[1]

ثانيا : ألا يقصد الله تعالى لعباده الصلاح والأصح ؟

1- من الذين وقفوا للدفاع بشدة ، عن جعل الله تعالى في أفعاله ، يقصد إلى غرض من الأغراض ، المعتزلةُ . ومحتوى أطروحتهم ، نلخصها في أربع نقاط :

أولا ، نإه لا يعقَل ألا يقصد الله تعالى من أفعاله غرضا لذاته ، وغرضا لخلقه من حيث مراعاته تعالى ، للصلاح والأصلح لهم ؛

ثانيا ، وأنه إِذَا لَمْ يَكُنْ لِله غَرَضٌ ، ألا تكون أفعاله تعالى في هذه الحالة ، سَفَهَا وعبثا ؟

ثالثا ، وأنه لا بد من أن يراعي الله تعالى ، الصلاحَ والأصلح لخلقه ؛

رابعا ، وأنه لا بد من أن تكون هناك علة عقلية ، لاستحقاق الثواب والعقاب .

2- ولمناقشتهم، حاول السنوسي إيقافَهم على أخطائهم ؛ ولهذا الغرض ، جمعنا عناصر مناقشته لهم من شتى مؤلفاته العقائدية ، ورتبناها بحيث يتقابل العنصر مع نقطة الخصوم التي تناسبه . ومن هنا ، سنعرف كيف يرد الشيخ على المعتزلة الذين أوجبوا على الله تعالى رعاية الصلاح والأصلح لخلقه تعالى .

أ- النقطة **الأولى** : إنه لا يعقل ألا يقصد الله تعالى من أفعاله غرضا لذاته ، وغرضا لخلقه من حيث مراعاته تعالى للصلاح والأصلح لهم :

في رده على هذه النقطة ، يذهب السنوسي إلى أنه يستحيل أن يكون لله غرض ، سواء كان هذا الغرض راجعا إليه تعالى ، أو راجعا إلى مخلوقاته .

* فلو كان ذلك الغرض راجعا إلى ذاته تعالى ،

- لكان قديما ، وهو الأمر الذي يستوجب قدم العالم ؛ ومن ثمة ، يكون فعله تعالى ، بالإيجاب .

-ولو كان حادثا ، لاتّصف الله بالنقص قبل إنجاز أفعاله تعالى التي استجابت لغرضه ؛ ومن ثمة ، يترتب عنه تعالى ، الاتصاف بما تتصف به الأشياء ، فيظفر بكمالاته تعالى المتجددة عن طريق مخلوقاته .

---

[1]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 228 .

* وأما لو كان الغرض راجعا إلى خلقه ، لوجب عليه تعالى أن يرعى الصلاح والأصلح ؛ والواجب هنا ، يتحول إلى قيد يقيّده تعالى ، وبالنسبة لمخلوقاته ، يتحول إلى حق ضروري ؛ وهذا محال .[1]

وبتعبير آخر ، إن الله في حالة بحثه عن الغرض ، يلاحقه النقص في ذاته ، وهذا محال ؛ كما أنه يستحيل أن تكون أحكامه على أفعاله بالوجوب أو بالتحريم أو غيرِ هما لغرض من الأغراض ، وذلك لاستواء أفعاله من حيث إنها أفعاله ، فتقرر بعضها للإيجاب ، وتقرر بعضها الآخر للتحريم ، ولمطلق اختياره الحر دون قيد ولا ضغط . ومما يدل على أنه تعالى لا يجب عليه صلاح ولا أصلح ، إيلامُه للصبيان والحيوانات وبينٌ أن هاته المخلوقات ، لا صلاح لهم في ذلك على الإطلاق .

يقول : " إنه يستحيل أن تكون إرادته تعالى لإيجاد فعل من الأفعال أو إعدامِه لغرض من الأغراض أي لا علّة لشيء من الأفعال بحيث تكون تلك العلّة تبعثه تعالى على إيجاد فعل أو إعدامه . بل هو جل وعلا ، مختار في كلا الأمرين .واستدلّ على هذا المطلب في (العقيدة) [2] بأن الغرض الذي يقرّر أن الفعل كان لأجله ، إما أن يكون مصلحة تعود إليه ، أو تعود إلى خلقه :

والأول باطل لوجهين أحدهما استلزامُه أن تكون ذاته تعالى ، تتجدد عليها الحوادث ، وهو باطل لما سيأتي في فصل الحياة . والثاني استلزامه تعالى أن يكون جل وعز ، ناقصا في ذاته العلية ، ويكتمل بأفعاله لإكمال تلك المصلحة التي قد فاتته على هذا الفرض ، قبل خلق الفعل الذي وُجدت معه ؛ وفوت الكمال نقص ، وهو تعالى منزّه عنه بإجماع العقلاء .

وأما القسم الثاني [أي الوجه الثاني] ، وهو (المصلحة التي قُدِّر أن الفعل خلُق لأجلها ، إنما تعود إلى المخلوق ، لا إليه تعالى) ، فهو باطل أيضاً ، لأنه لو كان تعالى يبعثه على الفعل إيصالُ المصالح للعباد ، لكان مراعاة (الصلاح والأصلح) لهم واجبا عليه عقلاً . كما تقوله المعتزلة . وهو ظاهر البطلان . [.. وأقرب شيءٍ يدلّك على بطلانه ، إيلام الله سبحانه وتعالى للأطفال والبهائم ، ولا صلاح لهم في ذلك قطعا وإن قدّرتم مصلحةً ، فهو قادر أن يرسلها بغير

---

[1]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 139 ؛ انظر أيضا ، السنوسي ، شرح العقيدة الوسطى ، ص ، (121-122) .

[2] أي في متن العقيدة الوسطى .

إيلام .وكذلك تخليد عذاب الكافر مع مساواته للمؤمن المخلَّد في النعيم ، في أن كلاًّ منهما ، لا أثر له في شيءٍ من أفعاله .وكذا تكليف الخلق في الدنيا ، أيُّ مصلحة لهم فيه ؟ فإن قالوا : حصولُ عظيمِ الثواب لهم على تكليف المشاق ، قلنا : لا أثر لهم في شيء من تلك الأفعال ؛ فاستوى مَن فعل ومن لم يفعل ؛ وأيضاً ، فمولانا جل وعز ، قادر على إيصال ذلك الثواب العظيم لهم ، بغير تكليف ، ولا فعل أصلاً " . [1]

يقول أيضا : "إن الغرض إما أن يكون قديما ، فيلزم قدم الفعل ، وإلاّ كان البارئ جل وعلا ، ناقصا لفوات غرضه ؛ أو حادثا ، فيحتاج هذا الغرض في إحداثه إلى غرض آخر حادث ، إذ هو من جملة الأفعال الحادثة ، ويلزم منه التسلسل ، وحوادث لا أوّل لها ؛ و قِدمُ الفعل باطل ، لما عرفتَ من برهان حدوث العالم ، والتسلسل بحوادث لا أوّل لها، باطل. وقد سبق برهانه ". [2]

والآيات القرآنية التي تشير ظاهريا ، إلى أن الله يخلق من أجل أغراض ، تحتاج إلى تأويل مؤسَّس . ومن ذلك قوله تعالى : ﴿وما خلقت الجن والانس إلاّ ليعبدونِ ﴾ [3] وذلك لأن (اللام) في قوله تعالى (إلا ليعبدون)، تؤخذ على أنها (لام الصيرورة). ويكون معنى الآية ، ما خلقت الجنّ والإنس إلاّ صائرين للأمر بالعبادة ؛ وذلك لأنه لو كان لغرض رباني " لما عصى منهم أحد ، لاستحالة أن يريد الله شيئا ولا يقع " . وشأن هذه الآية ، في التأويل شأن قوله تعالى : ﴿فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوّاً وحزَناً ﴾ [4] أي ليصير لهم عدوا وحزنا . [5]

ولهذا ضل أهل الاعتزال عندما قدّروا بأن (اللام) هو في حقيقة الأمر ، يفيد التعليل بالأغراض . يقول السنوسي : " والمعتزلة قد ضلوا في الوجهين ، فجعلوا (اللام) للتعليل حقيقة . على أصلهم الفاسد في تعليل أفعال الله تعالى وأحكامه بالأغراض . وجعلوا التقدير أيضا : (وما أردت : فخلق الجن والإنس إلاّ للعبادة) . على أصلهم الفاسد أيضا . في أن إرادة الله تعالى على وفق أمره : فما لا يأمر به من الكفر والمعاصي ، فليس بمراد له عندهم ؛ وإذا حقَّقْتَ أن الحوادث

1- السنوسي ، شرح العقيدة الوسطى ، ص ، (121-123) .

2- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 229 .

3- الذاريات ، 56 .

4- القصص ، 8 .

5- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 230 ؛ السنوسي ، شرح العقيدة الوسطى ، ص ، (125-126) .

كلها إنما وقعت بخلق الله ، لا أثر لمن سواه في شيء منهلَبتة ، عرفتَ وجوب عموم إرادته تعالى لجميعها ، كما وجب عموم قدرته تعالى لها ؛ فتعالى أن يكون في ملكه ما لا يريد .

ويصح أن تحمُل (اللام)[1] . في قوله تعالى ، (ليعبدونِ) . للتعليل مجازا على طريق الاستعارة التبعية ، بأن يشبه الأمر بالعبادة فيترتّب وجوده على خلق الجن والإنس (بالعلة الغائية) في ترتيب وجودها على معلولها ، فأدخلت (لام التعليل) على (العبادة) لتدل على ذلك " .[2]

ب- النقطة الثانية: إذا لم يكن لله غرضٌ ، ألا تكون أفعالُه تعالى في هذه الحالة ، سَفَهًا وعبثا ؟

و في الرد على هذه النقطة ، يقول السنوسي : إن الله تعالى لا غرض له لا في أفعاله ولا في أحكامه ، لأنه حكيم فهو ليس بجاهل يخلط بين المصالح وأضدادها ، ولا بعابث ينتابه الذهول دون إرادة وما ترتبط به من متعلّقات .

فإن قيل : أليس الحكيم هو ... فيقول القائل ... اللذّة الحاضرة حتى يفعل لا يفعل الشيء ... أو ... من فعل المتعالي عن تجدُّد كمال أو نقصان . الذي علمه ... ولا قدرة ... ؟ " إنه تعالى لا غرض له في الفعل ، مع أن أفعاله كلّها جارية على وفق علمه وإرادته ، لا يلحقه ضرر من قِبلها ، ولا يتجدد له كمال بفعلها، بل هو الغني في ذاته ، وصفاته ، أزلا وفيما لا يزال . ثم الحكمة المنسوبة إليه تعالى ، عبارة عن علمه بالأشياء وقدرته على إحكامها وإتقانها ؛ فهي تقتضي العلم والقدرة ، وهما واجبان له تعالى ، لا فعلُ الشيء لغرضٍ ، كما زعمت المعتزلة " .[3]

ويفضل الشيخ أن نتخطى استخدام لفظي (السفه والعبث) في شأنه تعالى ، لأن صفاته تعالى ليست من جنس أعمال البشر ولغاتهم العرفية .

---

[1]- ويقول الفخر الرازي : المشهور أن (هذه اللام) يراد بها العاقبة . قالوا : وإلا نُقض قوله ﴿فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا﴾ (القصص ، 9)؛ ونُقض قوله ﴿وألقيت عليك محبةً مني﴾ ... واعلم أن التحقيق ما ذكره صاحب الكشاف (ج.4 ، ص ، 215) ، وهو أن (هذه اللام) هي لام التعليل على سبيل المجاز ، وذلك لأن مقصود الشيء وغرضه يؤول إليه أمره ؛ فاستعملوا (هذه اللام) فيما يؤول إليه الشيء على سبيل التشبيه ، كإطلاق لفظ الأسد على الشجاع ، والبليد على الحمير . (مفاتيح الغيب ، ج. 24 ، ص ، 228) . ول"لفخر الرازي" ، في هذه المسألة ، تفاصيل مهمة أخرى ، في كتابه المذكور ، ج. 28 ، ص ، (232-233) .

[2]- السنوسي ، شرح العقيدة الوسطى ، ص ، 126 .

[3]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 230 .

ونفي الغرض في أفعاله تعالى ، يوجب نفي الغرض في أحكامه ، بدليل وجوب استناد جميع الكائنات إليه تعالى ، بدءا بغير واسطة ، وانعدامٍ لأيِّ أثر لما سواه في أثر ما عموما ؛ وهذا يوجب استواءَ الأفعال بالنسبة إليه جل وعلا ، فتعينَّ بعضها للإيجاب ، وبعضها للتحريم أو غيرِ ه ، وكل ذلك ، وقع بمحض الاختيار ، لا بسببٍ يبعثه تعالى عليه . " إن تحريم شرب الخمر مثلا ، لو جعُلت العلة الباعثة عليه ، الإسكارَ الذي اشتمل على إفساد العقل .كما يقوله المعتزلة - لكان ذلك فاسدا من وجهين : أحدهما أن شرب الخمر فعل من أفعال الله . بمعنى أنه مخلوق له جل وعز .كما أن شرب الماء كذلك ، ولا أثر للعبد في شيء منها أصلا ؛ فكون ذلك نصب أمارة على استحقاق ".[1]

ج- النقطة **الثالثة** :وهي أنه لا بد من أن الله يراعي الصلاح والأصلح لخلقه .

وفي رده على هذه النقطة ، يذهب إلى أن له تعالى أن يخلق العباد ، ويخلق أعمالهم ، ويخلق الثواب والعقاب عليها ؛ وخلقُه هذا هو من قبيل الجائزات ، وليس من قبيل الواجبات كما ذهب إلى ذلك المعتزلة ، في أنه تعالى لا بد من أن يراعي في مخلوقاته الصلاح والأصلح وهذا لأنه تعالى، جعلنا أهل تكليف ، تُصيبنا المحن الدنيوية ، ونحاسَب على مكتسباتنا يوم القيامة وله الحرية في أن يثيب مَن يشاء ، ويعذب من يشاء في الدنيا وفي الآخرة . والأفعال التي يخلقها الله تعالى ، ونصنفها نحن إلى خير وشر ، نفعٍ وضر ، ما هي بالنسبة إلى الله إلا أفعالٌ لا تختلف في الدلالة ، ولا تقبل تصنيفا .

يقول السنوسي في متن عقيدته الكبرى: "حَقِّه تَعَالَى ، خَلْقُ الْعِبَادِ ، وَخَلْقُ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ عَلَيْهَا ، لاَ يَجِبُ عَلَيْهِ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ ، وَلاَ مُرَاعَاةُ الأَصْلَحِ ، وَلاَ أَنْ لاَ يَكُونَ تَكْلِيفٌ[2] ، وَلاَ مِحْنَةٌ دُنْيَوِيَّةٌ وَلاَ أُخْرَوِيَّةٌ[3] ؛ وَالأَفْعَالُ كُلُّهَا ، نَفْعُهَا وَضَرُّهَا ، مُسْتَوِيَةٌ فِي الدَّلاَلَةِ عَلَى قُدْرَتِهِ وَعِزَّتِهِ وَسَعَةِ عِلْمِهِ

---

[1]- السنوسي ، شرح العقيدة الوسطى ، ص ، 123 .

[2]- إن السنوسي إذا تعرض لمسألة الصلاح والأصلح ، فذلك لأمرين ، الأول للتنبيه إلى أنها تدخل في قسم الجائزات ، والثاني للرد على المعتزلة الذين أدخلوها في دائرة الواجبات .

[3]- لو وجب عليه تعالى الأصلح ، لما وجدت محنة في الدنيا والآخرة .

يتطرق لذاته العليّة من ذلك ، كمالٌ ، وكان الله ولا شيء معه ﴿[1]؛ وهو الآن ، على ما عليه كان ، لا يلحقه بسبب فعل من أفعاله [illegible] شيء من أنواع التعميم ، بمجرد فضله [illegible] وعدل فيمن شاء ، بما لا يطاق وهو من أصناف الآلام [illegible] من قبله ".[2]

إن أفعال الله تعالى ذواتاً كانت أو أعراضا ، لا يجب في رأي المعتزلة ، ألا يكون فيها صلاح للعباد ، وأثر من هذا ؛ فلقد " أوجبوا اللطف ، وهو خلق الشيء الذي يوجب للمكلف ترجيح جانب الطاعة من غير أن ينتهي إلى حد الإلجاء ؛ وأوجبوا إكمال عقل من أراد تكليفَه وإقداره وإزاحة العلل عنه التي تمنعه من أداء ما كُلِّف به ، حتى لو أخل به ، لكانت لهم خصومة له ، ومطالبة بحقهم ". مما ينطبق عليهم قوله عليه الصلاة والسلام: (القدرية خُصماء الله في القدر) [3]

وردا على المعتزلة ، يرى أهل الحق من حيث الدليل العقلي ، أن الله مختار لا يخضع لمنطق الإيجاب أو تأثير الطبيعة . كيف وهو "سبحانه لا يتجدد له . بفعل من الأفعال . كمالٌ ولا بتركه نقصٌ ، بل هو الكامل بذاته وصفاته في أزله وفيما لا يزال " ؟ [4] ومن هنا ، لو وجب عليه تعالى الأصلح ، لما كان ليخلق الكافر ، ولا الضعيف ، ولا المريض ، ولا الفقير ، حتى لا يكون معذّبا في الدنيا والآخرة . لا بل فالأصلح للعباد أن يخلقهم في الجنة دون الدنيا . ولقد كثر النقاش في هذا الموضوع ، وتناقله الداني والقاصي .

ومن المناظرات التي شاعت في مسألة الصلاح والأصلح لدى العوام فضلا عن الخواص ، تلك التي وقعت بين " أبي الحسن الأشعري "، وأستاذه " أبي علي الجبائي " المعتزلي ، وهي عبارة عن محاورات ، تُبرز تفوق الأول على الثاني . ولقد مرت بنا في الفصل الثالث من الباب الأول . ولا بأس أن نعيدها ، لضرورة تغيّر السياق ، وهي كما يأتي :

فقال الشيخ " الأشعري " لـ" الجبائي " : ما تقول في ثلاثة أشخاص مات أحدهم قبل البلوغ والآخر مات بعد البلوغ كافرا ، والآخر مات بعده مؤمنا ؟

---

[1]- جاء في فتح الباري بشرح صحيح البخاري :(كان الله ولم يكن شيء غيرَه) ؛ وفي رواية غير البخاري (ولم يكن شيء معه) . وفي رواية (ولم يكن شيء قبله) .

[2]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، (224-225) .

[3]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 225 .

[4]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 230 .

فقال الجبائي : أما الصغير ففي الجنة ، وأما الكافر الكبير ففي النار، وأما الكبير المؤمن ففي الدرجات العلى .

فقال الشيخ ما بال الصغير قَصّر به عن درجات الكبير المؤمن ؟

فقال الجبائي : لأنه لم يعمل قدر عمله .

فقال الشيخ : من حجته على مذهبكم ، أن يقول : يا رب كان الأصلح في حقي أن تكون أبقيتني حيا حتى أصل بالعمل الدرجات العلى .

فقال الجبائي : جوابه أن يقول الله تعالى له : كنت أعلم أنك لو بقيت إلى سن التكليف لكفرتَ ، فتخلد في النار ؛ فالأصلح في حقك ، موتك صغيرا ، كما فعلت بك لسلامتك به من الخلود في النار التي هي من أعظم غنيمة ؛ فكيف وقد زدتك على ذلك ، ما لا يكيف من نعيم الجنة .

فقال له الشيخ : فإذن ، يقول الثلث الذي مات كبيرا كافرا ، يا رب علمتَ حاله كما علمت حالي ، فهلا راعيت مصلحتي مثله ؟

فبهت الجبائي ولم يقدر أن يجيب بكلمة ؛ فقال له الشيخ رضي الله عنه : وقف حمار الشيخ في العقبة ؛ ثم قال : تعال أن توزن أحكام ذي الجلال بميزان الاعتزال .[1]

ومن حيث الدليل النقلي ، يقول تعالى : ﴿لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون﴾[2] ويقول تعالى : ﴿لو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة﴾[3] ونحو ذلك مما هو كثير.[4]

د- النقطة **الرابعة** : وهي أنه لا بد من أن تكون علة عقلية لاستحقاق الثواب والعقاب .

وفي الرد على هذه النقطة ، فإن السنوسي لا يتوقف عن التأكيد على " أن الأعمال ليست علة عقلية لاستحقاق ثواب أوعقاب ، لما عرفتَ من وجوب استواء الأفعال كلها بالنسبة إليه تعالى . وما أثيب عليه منها أو عوقب ، فهو بمحض فضله تعالى وعدله ؛ وإنما الأفعال علامات

---

[1]- ونقل هذه المناظرة من أصولها ، "ابن خلكان" : وفيات الأعيان ، ج 1 ص ، 446 ؛ وكذلك "السبكي" ، طبقات الشافعية ، ج.2 ، ص ، 250-251 ؛ انظر ، محمد صالح محمد السيد ، مدخل إلى علم الكلام ، ص ، 268 .

[2]- الأنبياء ، 23 .

[3]- هود ، 118 .

[4]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 227 .

مخلوقة لله تعالى بين الشرع ، ما اختار الله سبحانه ، أن تدل عليه من غير أن يكون بينهما ربط عقلي " .[1]

ويشير في عقيدته الصغرى ، أنه إنما قيَّد الصحة بالعقل في حق الجائز ؛ لأن نحو جواز العذاب في حق المطيع ؛ فإنّ العقل هو الحاكم بصحة وجود العذاب وعدمه في حقه ؛ بمعنى أنه لو وقع كل منهما ، لم يلزم من وقوعه نقص في حقه تعالى ، ولا محال البتة . أمّا الشرع ، فقد بيّن أنّ اللّه تعالى قد اختار ، بمحض فضله ، للمؤمن المطيع ، أحد الأمرين الجائزين في حقه تعالى ، وهو الثواب والنعيم المقيم ؛ كما اختار تعالى بعدله للكافر ، الجائز الآخر ، وهو : النار والعذاب الأليم " .[2]

أما الفائدة التي يمكن استخلاصها مع الشيخ ، في ما قرره الله من ثواب وعقاب ، " فهي مستوية في دلالتها على وجوده تعالى ، ووجود صفاته العلية ، وسعة جلاله ، وعظيم جماله ، بل لم يزدنا وقوع النوعين وخلقه تعالى الأضداد ، إلا قوة علم بعظيم اختياره ، وسعة ملكه ؛ وأنه ليس مجبورا على فعل من الأفعال " .[3]

ثالثا : وإذا كان يقصد الخير ، فمن أين الشر ؟

وجد السنوسي نفسه في هذه النقطة ، أمام أطروحتين خطيرتين ، إحداهما ، تُرجع الشرَّ إلى مصدرين ؛ وثانيتهما تهتم بمسألتين ، وهما افتراض وجود ثغرة في ملكوته تعالى ، واعتبار الحسن والقبح ذاتيين . وسنعرض معه الأطروحتين ، ونشفع كل واحدة منها ، بمناقشته لها .

1- عرض الأطروحة الأولى ومناقشتها

أ- تشترك في هذه الأطروحة ، فرقة الثنوية المجوسيين ، وفرقة الاعتزال . **الأولى** يؤمن أصحابها بإلهين اثنين : إله الخير ، وإله الشر ؛ ودليلهم في ذلك ، أنهم وجدوا في الموجودات الممكنة خيرا وشرا (ونظاما وفسادا) ؛ ووجوه دلالة الفعل بالتضاد ، يدل على اختلاف الفاعل ، فدل هذا على أن فاعل الخير غير فاعل الشر .

1- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 227 .

2- السنوسي ، العقيدة الصغرى وشرحها ، ص ، 115 .

3- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، (227-228) .

وأما الفرقة الثانية فهم من مذهب أصحابها . وفي مسألة قيمتي الخير والشر . كأنهم يأخذون بإلهين أيضا ، ومصدر ذلك أنهم يقولون بأن فاعل الخير ، لا بد من أن يكون خيرًا ؛ وأن فاعل الشر ، لا بد من أن يكون شريرا . ولا يعقل أن يصدر الخير والشر من الله تعالى .ولما كان الإنسان حرا يخلق أفعاله ، فلا بد من أن يكون هو المسؤول عن وجود الشر .

ب- مناقشة السنوسي للأطروحة الأولى

- ويكفي الرجوع إلى السنوسي في مجمع مؤلفاته في العقيدة . وخاصة في تحليلاته لمسألة صفة الوحدانية . حتى ندرك من خلالها ، انزلاق كل من يعتقد أن هناك شريكا مع الله في خلق الأشياء ، سواء سمي ذلك الشريك إلها آخر أو بشرا . إنه يدعو إلى الإقرار بأن لاإله إلا الواحدُ القهار ، الذي لا شريك له ، أي إثبات وحدانيته تعالى ، وذلك لأن هذه الوحدانية ، فيما يقول : " تشتمل على ثلاثة أوجه أحدها ، نفي الكثرة في ذاته تعالى ، ويُسمّى " الكم المتصل " ؛ الثاني ، نفي النظير له جل وعزّ في ذاته أو في صفة من صفاته ، ويُسمّى " الكم المنفصل " الثالث ، انفراده تعالى بالإيجاد والتدبير العام بلا واسطة ولا معالجة ؛ فلا مؤثر سواه تعالى في أثر ما عموماً "[1] .

- ثم إن سائر الأفعال التي تأتي من الله تعالى ، هي أفعال حسنة تتصف بالكمال . وله الأسماء الحسنى ، لا شريك له في ملكه ، ولا يسأل عما يفعل . ومهما كان تصنيف العباد لهذه الأفعال من حيث القيم ، فإنها بالنسبة إليه تعالى ، متساوية لا ينتفع بطاعة طائعهم ولا يتضرر بمعصيّتهم .إنه الوحيد الذي يقدّر أفعالهم ، فقد يرتب على الطاعة النعيم ، وعلى العاصي الجحيم ، وله تعالى أن يعكس أو لا يقرر شيئا عليهما أصلا .

إن القيم الخلقية في حياة الناس ، ليست مطلقة وثابتة ، لا تتغير ، وهذا لا يعني فقط ، أنها تختلف من حضارة إلى أخرى ، ومن فترة تاريخية إلى أخرى ، ومن إنسان إلى آخر ؛ بل قد ينقلب في وضع ما ، الخير شرا ، والشر خيرا .

ثم إن العبدوهالذي يوصَف بما يسمى بالأفعال السلبية ، كالشر والمعصية والكفر ، وإن لم يكن هو مصدرَ اختراعها ؛ والله تعالى لا يجب في حقه الاتصاف بها مع أنه مخترعُها . فهناك فرق بين المخترع للشيء ، والمتصف به .

---

[1]- السنوسي ، العقيدة الصغرى وشرحها ، ص ، 131 .

والأليَق "أن يعمَّم جميع [هذه] الكائنات بلفظ (الإرادة) فيفهَم من التعميم دخولُ الكفر والمعاصي ، مع المحافظة على حسن الأدب في التعبير ؛ وله أن يخصَّص ، على هذا القول ، إطلاقُ لفظ (الإرادة) على الطاعات ، وما يعد من المحاسن شرعا أو عرفا ، لسلامة العبارة إذ ذاك ، من سوء الأدب " .[1]

ويقول : " ومما يشهد لهذا القول في طلب مراعاة الأدب ، قوله تعالى : ﴿صراط الذين أنعمت عليهم﴾ فأسند ذلك لنفسه ، ثم قال : ﴿غير المغضوب عليهم﴾[2] ولم يقل (غير الذين غضبت عليهم) ؛ وقوله تعالى: ﴿وإنا لا ندري أشرّ أريد بمن في الأرض أم أراد بهم ربهم رشدا﴾[3] فأسند تعالى فعل الإرادة بالشرّ إلى المفعول ، مراعاة للأدب ؛ ثم قال : (أم أراد بهم ربهم رشدا) فأسند هنا ، فعل الإرادة إليه تعالى في هذا ، من سوء الأدب " .[4]

هذه مغالطة ؛ والعلاقة بين ما يريده الله وما يقع ، يوضحها الشيخ فيما يلي : " وإنما فسّرنا الكراهة بـ(عدم الإرادة) لتحترز بذلك من (الكراهة) التي هي من أقسام الحكم الشرعي ، وهي : (طلب الكف عن الفعل طلباً غير جازمٍ) فتلك يصحّ أن تجتمع مع الإيجاد فيوجِد الله تعالى الفعلَ مع كراهته له، أي (نَهْيه عنه) كما أضلّ الله كثيراً من الخلق مع نَهْيه لهم عن ذلك الضلال . أما الكراهة بمعنى (عدم إرادة الله تعالى الفعل) ، فيستحيل اجتماعها مع الإيجاد ، إذ يستحيل أن يقع ، في ملك مولانا جلّ وعزّ ، ما لا يريد وقوعَه . فتنبّهْ لهذه النكتة العجيبة في ذلك التقييد الذي قيّدنا به الكراهة في أصل العقيدة " .[5]

2- عرض الأطروحة الثانية ومناقشتها

أ- يمكن عرض هذه الأطروحة مع المعتزلة ، في نقطتين :

النقطة الأولى : إنهم يذهبون إلى أن تعلُّقَ الإرادة تابع للأمر ؛ وأنه تعالى لا يريد إلا ما أمر به من الإيمان والطاعة سواءٌ وقع ذلك أم لم يقع . ومن ذلك ، أن إيمان " أبي جهل " مأمور به ، مراد له تعالى لأنه علِم أنه يقع . وهذا تهافت إذْ ما وقع " لأبي جهل " هو الكفر ،

---

[1]- السنوسي ، شرح العقيدة الوسطى ، ص ، 120 .

[2]- الفاتحة ، 7 .

[3]- الجن ، 10 .

[4]- السنوسي ، شرح العقيدة الوسطى ، ص ، 121 .

[5]- السنوسي ، العقيدة الصغرى وشرحها ، ص ، 154 .

وبالتالي ، يترتب على ذلك ، وجود ثغرة في ملكوته تعالى ، إذْ وقع فيه على قولهم ، ما لا يريدُه تعالى .

النقطة الثانية يعتقدون أن الحسْن (أو الخير) هو حسن في ذاته ، والقبح (أو الشر) هو قبح في ذاته ، وأن العقل ليس سوى أداة ٍ لاكتشافهما من خلال ما تظهر طبيعتهما . وهما من القيم التي يدركها العقل بالضرورة أو بالنظر . وأن الأفعال حسنة وقبيحة لذاتها ، أي لصفة لازمة لها . وأن الذوات كلها مستوية ، والتمييز إنما هو بالصفات ، فلو قبح الفعل لذاته لزم قبْح فعل الله تعالى وأن العقل يدرك حكم الشرع في الأفعال ، وإن لم يبعثْ نبي .

ب- مناقشة الأطروحة الثانية

وردا على النقطة **الأولى** ، يقول السنوسي : إن ما ذهب إليه المعتزلة من أن تعلُّق الإرادة تابع للأمر ، وأنه تعالى لا يريد إلا ما أمر به من الإيمان والطاعة ، لَمغالطة كبيرة ، لأن القضية في رأيه ، تكمن في التمييز بين الكراهة . كنهي في حكم شرعي . والكراهة كصفة تتناقض مع إرادته تعالى . وما وضَّحه في هذه المسألة . أي مسألة العلاقة بين ما يريده الله وما يقع . يمكن تلخيصه مع السنوسي ، فيما يلي : هناك فرق بين الكراهة التي هي من أقسام الحكم الشرعي ، والكراهة التي تعني عدم الإرادة . الأولى هي (طلب الكف عن الفعل طلباً غير جازم ٍ) وهي كراهة يصح ّ أن تجتمع مع الإيجاد فيوجِد الله تعالى الفعل َ مع كراهته له ، أي نَهَيه عنه ؛ ومن ذلك أنه أضل ّ الله كثيراً من الخلق مع نهَيه لهم عن ذلك الضلال . وأما الثانية ، فهي كراهة الفعل ، ويمكن اجتماعها مع الإيجاد ، إذ يستحيل أن يقع ، في ملك مولانا جل ّ وعز ّ ، ما لا يريد وقوعَه .[1]

وردا على النقطة **الثانية** يقرر أن مصدر الحسَن والقبيح ليس من قبيل العقل ولا العرف ولا الحدس (أو الغريزة)[2] ، وإنما هو من قبيل الشرع الإلهي .

---

[1]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 154 .

[2]- يرى بعض المفكرين أن الحسْن والقبح ، الشعور بهما يُستمد من الوجدان ، والوجدان غريزة وحاسة لا تخطئ . وهذا الشعور حاسة خُلقية فطرية في الإنسان ؛ إلا أنها من نوع خاص ؛ فهي تختلف عن الحواس العضوية ، وعن العقل. فكما أننا ولدنا بحاسة الشم لنميز بها الروائح الطيبة والروائح الكريهة ، فكذلك ولدنا بحاسة خاصة قائمة بذاتها لنميز بها بين الخير والشر . ويرى بعضهم أن الوجدان (أو الضمير الأخلاقي) وهو مرجع الخير والشر ، ليس إلا انعكاسا للتقاليد الاجتماعية التي يكتسبها الفرد منذ طفولته . فهو بتعبير آخر ، ليس سوى صدى للقوانين الأخلاقية التي يصدرها الوسط الاجتماعي الذي يحاصرنا . وهذا الصدى يتردد في دواخلنا ، فيأمرنا بفعل الخير ، وينهانا عن فعل الشر . وإذا استنكر أحدنا الفاحشة ، فلأن وسطنا الاجتماعي يستنكرها . ويذهب النفعيون "بنتام"

فليس الحسن عند أهل السنة ، إلا ما دعا إليه الشرع بقوله : افعلوه ! وليس القبيح إلا ما نهى عنه الشرع بقوله : لا تفعلوه ! وما يذكره فقهاؤهم من علل الأحكام الشرعية ، ما هو سوى أمارات خصها الله تعالى بكل اختيار ، وليس عللا باعثة للشرع . وأما المصالح التي يرعاها الشرع بوقع هاته الأحكام ، فإنها ليست من قبيل الوجوب العقلي ، ولا من قبيل غيره من المناهل الاجتماعية أو الشعورية . يقول:

إن الذين يعتقدون أن الحسن (أو الخير) هو حسن في ذاته، والقبح (أو الشر)هو قبح في ذاته ، وأن العقل ليس سوى أداة لاكتشافهما من خلال ما تظهر طبيعتهما ، لمخطئون لأن القضية بيد الله ، والأفعال كلها مسندة إليه تعالى ابتداء ، من غير واسطة ولا تأثير لغيره في شيء منها ، ومن غير تفكير مفكر ، ولا نفع منتفع ، ولا تعاقد عين من الأعيان ، ولا حكمة حكيم . ولما كانت هذه الأفعال كلها مستوية لا يتصف بعضها بالحسن من حيث ذاته أو صفاته ، ولا يتصف بعضها بالقبح من حيث ذاته أو صفاته ، فإن العقل لا دخل له في إدراك حكم شرعي لها ؛ فالحسن شرعا ، ليس عند أهل الحق إلا ما قيل فيه : " افعلوه " ، وليس القبيح شرعا إلا ما قيل فيه : " لا تفعلوه " ، وتخصيص كل واحد بما اختص به من الأفعال ، لا علة له .[1]

وأيضا ، لو كان الفعل حسنا أو قبيحا لذاته أو لصفة لازمة ، لما اختلف ، بأن يكون تارة حسنا ، وتارة قبيحا ، ولاجتمع النقيضان في قول القائل لأكذبن غدا ، صدق أو كذب ؟[2]

وقولهم بأن العقل - حتى وإن لم يبعث نبي - قادر على إدراك حكم الشرع في الأفعال ، يبطله السنوسي بحكم انطوائه على تناقضات ، لأن شكرنا لله قبل الشرع ، يعتبر عندهم ، واجبا ما دام العقل على وعي بأنه تعالى منعم ، وبأن شكر المنعم تعالى حسن ، وكفرانه قبح ؛ ونصل معهم في النهاية ، إلى أن الشكر واجب ، وأن الكفران حرام . ولا شك في أننا في هذه الحالة ، نبحث قبل الشرع ، عن الفائدة من الشكر وبما لا فائدة له ، ليس حسنا . ولكن ، ما هي هاته الفائدة

(Bentham) و (ج. س. مل) والبراغماتيون أمثال "وليم جمس" (W. James) ، إلى أن الفائدة أوالمنفعة هي مصدر الأخلاق إذ "أن كل ما يؤدي إلى النجاح (أو المنفعة) ، فهو حقيقي ، وأن كل ما يعطينا أكبر قسط من الراحة ، وما هو صالح لأفكارنا ومفيد لنا بأي حال من الأحوال ، فهو حقيقي " . .(André Bridoux, morale, Librairie Hachette, Paris, 1946, P. 134).

[1]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 231 .

[2]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 132 . إن كذب حقيقة ، فهو صادق فعلا ، وذلك على أساس أنه سبق إعلانه عن نيته في الكذب ، وإن لم يكذب ، فهو كاذب فعلا ، لأنه خرق عهده .

التي نجنيها لأنفسنا ، ما دام العقل في تقديره للأشياء ، يحملنا إلى التعب في العاجل ، وأنه عاجز عن إدراك أمور الآخرة في الآجل . وما هي هاته الفائدة التي يجنيها الله ، وهو في قمة الكمال و الغنى ، لا يحتاج إلى أعمالنا وتقديراتنا ؟ [1]

وإن ألحوا على أن للشكر فائدة . وذلك نجاتهم من العقوبة في حالة إعراضهم عن الشكر . عارضهم الشيخ بكونهم تصرفوا بغير رخصة من الله ، وهذه من سوء الأدب إليه تعالى ، أو الاستصغار من شأنه العظيم .

يقول السنوسي : فإن قال المعتزلة : " لا نسلم أنه ليس في الشكر ، فائدة قبل الشرع ، بل فيه فائدة للعبد . وهو الأمن من العقوبة التي يحتمل ثبوتها على تقدير الإعراض عن الشكر . ؛

قلنا : وكذا يحتمل أن يعاقب في فعل الشكر من وجهين :

الأول : أنه أتعب فيه الذات المملوكة لله تعالى ، وتصرف في ذلك بغير إذنه ، فصار كمن يشكر ملِكا أوصل إليه نعمة بأن يُتعب عبيد الملِك في أداء شكرها بغير إذنه ، فلا إشكال أنه قد عرّض نفسه بشكر الملِك على هذا الوجه ، للعقوبة .

الثاني : من أعطاه ملِكٌ جوادٌ في غاية الجود كِسرة صغيرة من خبز الشعير مثلا، وله من خزائن أنواع الأطعمة وأجناس الأموال ما لا نهاية له ، ولا ينقص بما يعطي منه ، ثم صار ذلك الفقير المحتاج يذكر الملِك ويثنيّ عليه في المحافل على إعطاء تلك الكسرة من الشعير ، لاستحق العقوبة [منه] لاستهزائه بالملِك ، واستصغاره قدرَه حين يمدحه بما لا بال له عنده . ولا شك أن نعم الدنيا والآخرة كلَّها بالنسبة إلى عظيم قدرة الله تعالى وسعة ملكه وجلاله كَـ (لا) شيءٍ .

فقد بان لك بهذا ، أن دخول العقل إلى طلب أحكام الله تعالى في الأفعال بميزان التحسين والتقبيح ، دخولٌ بميزان مختل ، ينقلب به صاحبه خاسئا وهو حسير ، فالحق وقف ذلك على الشرع واللُّجوء في معرفته إلى السمع ، فوجب البحث عن النبوة ، وتحقيق شرط الرسالة " . [2]

ويلخص السنوسي صراعه مع الخصوم بهذه الكلمة التقويمية : إن " التحسين العقلي هو أصل كفرِ البراهمة من الفلاسفة حتى نفوا النبوات ، وأصلُ ضلالَةِ المعتزلة حتى أوجبوا على الله تعالى ، مراعاة الصلاح والأصلح لخلقه ؛ وعلّلوا أفعاله وأحكامه بالأغراض ؛ وجعلوا العقل

---

[1]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 133 .

[2]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، (232-234) .

يتوصل و َ ح ْ د َ ه دون شرعٍ ، إلى أحكام الله تعالى الشرعيّ ة إلى غير ذلك من الضلالات " . [1]

وإذا كان من الجائز (وليس من الواجب) في حق الله ، مراعاة مخلوقاته ، فهل يواكب الله سبحانه ، الزمان ؟

II- وهل يندمج في الزمان ، وهو يرعى مخلوقاته ؟

إن طرح هذا السؤال الكبير ، يوحي بطرح تساؤلات فرعية ، وهي : ما معنى الزمان ، وما علاقته بالدهر والوقت ؟ وما طبيعته وأنواعه ؟ وهل وجود الله ، هو وجود زمني ؟كيف يُ تصور أن يكون له مع شيء من العالم ، اتصال أو انفصال ؟

أولا : مفهوم الزمان ، وعلاقات مفهومه بين الترادف والاختلاف

لا يخفى على أحد ، أنه ليس من اليسر ، تعريف الزمان في معناه الفلسفي والكلامي ، وخاصة إذا ألحقناه بالأحداث المتغيرة ، والوعي الباطني المتعلق بذات الإنسان ، وبأن له مرادفات وأضدادا وتفريعات ، تثير تأويلات ونقاشات .

1- صعوبة تعريف الزمان

لا معنى للحديث عن الزمن في غياب تغير الحوادث ، وفي غياب الوعي البشري ؛ وحتى مع حضور عاملي التغير والوعي ، فليس من اليسر ، مسكُه ؛ وذلك لأنه بمجرد الشروع في الكلام عنه ، لا نعرف هل نتحدث عنه في الحاضر أو في الماضي أو في المستقبل ؟ والوعي بمرور الزمان ، ينشأ من إحساسنا لملاحظة تغير الأشياء في الطبيعة، وفي كياننا النفسي والبدني . ولما كان من جنس التغير المستمر ، فإنه من الصعب، تحديده تحديدا ، بحيث يتجسد على شاكلة موجود م َ ا ؛ وذلك ، لأنه ينطوي على ماض وحاضر ومستقبل . فالماضي فات ، ولم يعد موجودا ؛ والمستقبل لم يوجد بعد؛ والحاضر عبارة عن خط خيالي ، لا يكاد يبدأ حتى يكون قد دخل عالمَ الماضي ، ولا يكاد ينتهي حتى يكون على وشك اجتياز عتبة المستقبل .وإذا ركّزنا على اللحظات الآنية ، للقبض بالزمان ، فإننا نتساءل عبثا ، أين يبدأ الحاضر ، وأين ينتهي؟

ومهما كان تصورنا دقيقا لهذه اللحظات ، فإننا نشعر بالخيبة في مسكه ، وبالخيبة في الحكم الموضوعي عليه . شأنه شأن من يأخذ صورة فوتوغرافية عن ظاهرة لا تتوقف في سيرها . (كسقوط الأمطار مثلا). ويدّعي أن الصورة هي الظاهرة في حقيقتها ، لأن الظاهرة، حقيقتُها

---

[1]- السنوسي ، العقيدة الصغرى وشرحها ، ص ، 211 .

ليست في إثباتها على ورقة ، وإنما في السير مع حركيتها المتتابعة ، وطبيعتها الحية . هذا فضلا عن أن الماضي والمستقبل ليسا في واقع الأمر ، سوى تمثلٍ حاضر لأشياء ، لم تعد موجودة أو لم توجد بعد .

2- الزمان بين الأحداث والوعي

إن الزمان يبقى دائما ، تابعا للأحداث ، وتابعا لوعي الإنسان ؛ نقول : تابع للأحداث ، لأنه من دونها ، يكون عاريا من أي معنى ؛ ونقول : تابع للوعي ، لأنه بدونه ، يفقد إمكانية تصوره . ومن هنا ، فإن انتهاء الزمان هو انتهاء العالم بما فيه من موجودات . وتوقف الزمان معناه موت العالم نفسه .

وإذا كان لا بد من تقريب فكرة الزمان ، نقول إنه ثلاثة أبعاد : ماض ، ومستقبل ، وما بينهما . وأنه " لا يتقيد به ، إلا ما هو حادث " ، وأنه إحساس مباشر بتعاقب الأحداث ، وتقدير مُدَّتها فنحن لا نرى الزمان ، وإنما ندركه من خلال وقائع الطبيعة التي تحدد وقتَها ، دورةُ الأرض على نفسها ،ودورةُ الأرض حول الشمس . ومن حركات الأرض وتعاقب الليل والنهار ، استخلص الإنسان نظام التقدير بالساعات ، والأيام ، والأشهر ، والسنوات .

يقول السنوسي : إن الزمان " عبارة عن حركات الأفلاك ، وما يرجع إليها من الساعات وأجزائها ، وتعاقب الليل والنهار ، إذ الليل عبارة عن مغيب الشمس تحت الأفق ، والنهارُ عبارة عن ظهورها فوق الأفق ، وذلك في الحقيقة ،عبارة عن سير الفلك الأعظم معدِّلَ النهار بها تحت الأفق أو فوقه ، على ما تزعم الفلاسفة . والساعة عبارة عن سير معدل النهار خمسة عشر درجة أي خمس عشرة قسما من ثلاثمائة وستين قسما متساوية قسّموا الفلك بها اصطلاحا . والزمان بهذا المعنى ، هو الموجود كثيرا في تعارُفِ أهل العادات " . [1] ويقول أيضا : "الزمان على كلا الاعتبارين [أي ما توالت على وجوده الأزمنة ، وما يدرك الحاضر ويغزو المستقبل] ، إنما هو من صفات الحوادث ، ولا يتقيد به إلا ما هو حادث " . [2]

والزمان ، إذا كانت له مرادفات ، فهل إنها تنطوي بالضرورة ، على نفس المعنى؟

---

[1]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 71 .

[2]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 72 . وهذا يعني أن الله غير معني بالاندماج في الزمان ، لأنه قديم غير حديث ، وأزلي لا نهاية له .

3- الزمان والدهر

ومن الألفاظ التي ترادف (الزمان) تارة ، وتخالفه تارة أخرى ، مفهوم الدهر .

أ- الترادف

أما في الترادف بين مفهومي الزمان والدهر ، فإننا نجد عند السنوسي ، عبارات مختصَة ، تدل على هذا الترادف بينهما ، وذلك في كتابه " شرح العقيدة الكبرى " ؛ من هذه العبارات ، نقرأ ما يلي : " على ممر الدهر "[1] و" غابر الدهر " ،[2] و" الدهر هو كل وقت "[3] على أساس أن الزمان عنده ، هو مجموعة من الأوقات المتتالية . ويورد اللفظين المترادفين أيضا ، في عرضه لأبيات شعرية وهي :

هذا الزمان الذي كنا نحاذره ۞ في قول كعب ، وفي قول ابن مسعود
إن دام هذا ، ولم يحدث له غيره ۞ لمَ يبك ميت ، ولم يفرح بمولود
دهر به الحق مردود بأجمعه ۞ والظلم والبغي فيه ، غير مردود[4]

وفي قوله تعالى : ﴿هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا﴾ ،[5] نفهم أن حياة الإنسان هي جزء من الدهر .

وفي سياق ذكر صفات النبي (ص) ، جاء في الزبور : "ويصلَّى عليه في كل وقت ، ويدوم أمره إلى آخر الدهر " .[6]

والدهر بمفهوم الزمان ، يحصل فيه السراء والضراء ، والصحة والمرض ، والغنى والفقر ، بل يشتمل فيما يقولون ، على ما هو أعجب من كل عجب .

ب- الدهر بين معنى الكفر ، ومعنى الله تعالى

1- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 5 ؛ السنوسي ، شرح العقيدة الوسطى ، ص ، ، 38 .
2- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 270 .
3- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 265 .
4- السنوسي ، شرح العقيدة الوسطى ، ص ، 6 . ونجد هذا المعنى متداولا أيضا ، في مؤلفات عصرنا هذا . ومن ذلك مثلا ، أن الدهر هو الزمان "على مرِّ الأوقات " . (غرديه و قنواتي ، فلسفة الفكر الديني ، ص ، 96) .
5- الإنسان ، 1 .
6- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 265 .

ولفظ الدهر قد ينتقل إلى مفاهيم أخرى ، لا علاقة لها بمعنى الزمان ، كمفهوم الكفر مثلا ، ومفهوم الله تعالى . فالمفهوم **الأول** يستخلصونه من طائفة الدهريين الذين آمنوا باستقلال تأثير الأشياء عن الله تعالى وكفروا بشمولية إرادته وقدرته . فهؤلاء الدهريون - نسبة إلى الدهر – يصنَّفون في خانة الكفار ، لأن بعضهم من جهة . وهم الطبائعيون . يؤمنون بقدم الطبائع الأربع ، وبأن كل ما يجر ي من تحولات في الطبيعة ، إنما هو ناتج عن امتزاج هاته الطبائع ؛ ولأن البعض الآخر من جهة أخرى . وعلى الرغم من إيمانهم بخلق العالم ، وبأن السببية تنتهي في النهاية إلى الله . يعتقدون أن الله فاعل في العالم بأسباب ووسائط ، وأن الطبيعة خاضعة عندهم لعدة مؤثرات ؛ " فمادته هي قوة ، واستعداد ، وقبول ، وتهيؤ ؛ وهذا الاستعداد الذي في المادة ، إنما يتهيأ لقبول الصورة باستحالات ضرورية بتأثير الطبيعة وحركة الأفلاك [...]فتقرِّب المعلول من العلة ، أو المادة من الصورة التي تَفيض عن العقل الفعَّال أو واهب الصور " .[1] وهم كلهم في النهاية ، ينفون عن الزمان أن يكون له بداية .[2] ومعروف في عقائد الفارسيين ، أن الزمان أو الدهر لا نهاية له ، وهو عندهم ، الأصلُ الذي نتج عنه إلهان ، إله الخير وإله الشر ؛ وكان طبيعيا ، أنينفوا حدوث العالم ، ومن ثمة ، وجود صانع له ■ [3]

---

[1]- نوران الجزيري ، قراءة في علم الكلام ، الغائية عند الأشاعرة ، ص ، (86-87) .

[2]- أدركت فلسفة الدهريين ذروتها على يد "إمبذوقليس" (Empédoclès) و"ديمقريطس" (Démocritus) ؛ أما **الأول** فقد اعتقد أن التراب والهواء والناروالماء عناصر تكوّن الوجود ، وأن كل عنصر منها قديم ؛ وأنها يمكن أن تمتزج بنسب مختلفة ، تنتج عن امتزاجها مواد مركبة متغيرة بحكم العثور عليها في العالم ، وأن الحب هو الذي يصل هذه العناصر ، والبغضاء هي التي تفصلها ؛ والحب والبغضاء في رأيه ، عنصران أولان يتساويان منْزلة مع التراب والهواء [...] وانتهى الفيلسوف إلى أن التغيرات في العالم ، لا تسير وفق هدف منشود ، ولكنها " المصادفة " و" الضرورة" هما اللتان تسيرّان العالم الذي سُيرّ في دورات متعاقبة . وأما **الثاني** وهو "ديمقريطس"، فيعَد أول من صرح بقدم الطبيعة والدهر ، وأول من زعم وجود مادة واحدة مركبة من أجزاء لا تتجزأ ودائمة التحرك ؛ فمن اجتماع تلك الأجزاء ، تحدث المفردات من الأجسام ، وبافتراقها تَفنى . وهكذا ، من الأبد إلى الأبد ، من غير أن يكون لافتراقهما واجتماعها نهاية ، ولا لتغير العالم غاية ، إذ ليس هناك إلا الدهر والطبيعة . (محمد صالح محمد السيد ، مدخل إلى علم الكلام ، ص ، 112-113 ؛ أحمد أمين وزكي نجيب محمود ، قصة الفلسفة اليونانية ، 1958 ، ص ، 66 وما بعدها ؛ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج . 2 ، 256) .

[3]- د. محمد صالح (محمد السيد) ، أصالة علم الكلام ، دار الثقافة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، 1987 ، ص ، 115 .

والمفهوم الثاني ، يرادف اسم الله ، إذ ورد فيه عن مسلم ، أن النبي (ص) قال : ﴿ لا تسبوا الدهر ، فإن الدهر هو الله ﴾ .[1] وكان لفظ الدهر أيضا . كما نجده عند السنوسي . من المرادفات التي كان يستعملها قدماء الفلاسفة وغيرُ هم من رجال الدين ، بشأن تسمية الله تعالى .[2] وإذا كان الزمان لا يرادف دائما الدهر ، فما علاقته بالوقت ؟

4- الزمان والوقت

الوقت عموما ، هو فترة معينة مقتطعة من الزمان ؛ وهذا يعني أن الزمان يحتضن ما شاء الله ، من اللحظات الوقتية . ويظهر ذلك جليا ، في آيات قرآنية ، ينبه فيها تعالى إلى قيمة الوقت، وذلك في ألفاظ مختلفة، كالآن ، والحين، واليوم، والأجل، والضحى، والفجر، والليل، وغير ذلك من العبارات التي تفيد معنى الوقت .[3] وفي هذا السياق ، يؤكد السنوسي الاختلاف بين الوقت والزمان في أكثر من لفظ ؛ ومن ذلك أن الوقت هو اللحظة المعلومة،[4] والحيّز المعين ،[5] في الزمان . " كحكم الشرع على دخول الوقت".[6] ومن ذلك مثلا ، "وقت طلوع الفجر"[1] .

---

[1]- أخرجه " أحمد " من وجه آخر ، عن "أبي هريرة" بلفظ: (لا تسبوا الدهر ، فإن الله قال : (أنا الدهر ؛ الأيام والليالي لي ، أجددها وأبليها ، وآتي بملوك بعد ملوك) ، سنده صحيح . وأما عن معنى هذا الحديث ، فقال "النووي" شارحا له: قال العلماء وهو مجاز وأصله أن العرب كانوا من عاداتهم أي يسبون الدهر عند نزول المصائب بهم من موت أو هرم أو تلف مالٍ أو غير ذلك ؛ فيقولون : (يا خيبة الدهر) ونحو هذا، من ألفاظ سب الدهر؛ فقال النبي صلى الله عليه وسلم : (لا تسبوا الدهر ، فإن الله هو الدهر) أي لا تسبوا فاعل النوازل ، فإنكم إذا سببتم فاعلها وقع السب على الله تعالى ، لأنه هو فاعلها ومنْزلها. وأما الدهر الذي هو الزمان، فلا فعل له بل هو مخلوق من جملة خلق الله تعالى .

[2]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 63 .

[3] - ومن الآيات التي تثبت اختلاف الوقت عن الزمان ، قوله تعالى: ﴿ إن الإنسان لفي خسر ﴾ (العصر ، 1-2) ؛ ﴿ والليل إذا يغشى والنهار إذا تجلى ﴾ (الليل ، 1-2) ؛ ﴿ والليل إذ أدبر والصبح إذا أسفر ﴾ (المدثر ، 33-34) ؛ ﴿ والليل إذا عسعس والصبح إذا تنفس ﴾ (التكوير ، 17-18) ؛ ﴿ والفجر وليال عشر ﴾ (الفجر ، 1-2) ؛ ﴿ والضحى والليل إذا سجى ﴾ (الضحى ، 1-2) ؛ ﴿ فلا أقسم بالشفق والليل وما وسق ﴾ (الانشقاق ، 16-17) .

[4]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 187 .

[5]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 211 ، كقوله : " وقت الكتابة " .

[6]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 235 .

وورد في شرحه لمفهوم الوقت ، أنه الجزء المقتطَع من الزمان ، قد يقدر بالساعات أو الأيام ؛ ويعبر عنه الشيخ في سياق نسخ الله لأمر أو نهي ، بمثال الحكيم والمريض قائلا : " ومن المعلوم أنه لا يمتنع في الحكمة أن يأمر الحكيم مريضا باستعمال الدواء في وقت ، ثم ينهاه في وقت آخر ، لعلمه بصلاحه في الحالين " [2]

ثانيا : طبيعة الزمان وأنواعه

وبعد الوقوف على صعوبة تعريف الزمان ومختلف المفاهيم التي تتعلق به ، لنا في النهاية ، أن نطرح تساؤلات في صميم الفلسفة : هل الزمان موجود كوجود الذوات: هل هو حقيقي أو وهمي ؟ وهل هو مطلق أو نسبي ؟ وهل له شكل ونهاية ؟ وماذا لو توقف ؟ وهل القول بأن الحوادث لا أول لها ، يبيح لنا الحديث عن الزمان ، وبأن الأزل استمرار للأزل ؟

1- طبيعة الزمان

اختلف الفلاسفة في طبيعة الزمان ؛ فمنهم من يعتبره مطلقا ، ومنهم من يعتبره مجرد إنتاج فكري ، يحمل صفة النسبية .

فهذا " أرسطو " ينظر إليه على أنه مطلق لا نهاية له ، لأن الحركات في رأيه قديمة، ومن ثمة ، فالزمان قديم لا أول له ولا آخر . وهو عند " أفلوطين "، لصيق بالنفس الإلهية، باعتبارها علة الوجود المحسوس ؛ أما الأبدية فتابعة للعقل باعتباره علة الوجود المعقول .

استأنس بالسيد سابق ، في كتابه ، فقه السنة ، المجلد الأول ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط . 2 ، 1987 ، ص، (87-88) ؛ 91 .

لقد أشار الله تعالى إلى هذه الأوقات في قوله : ﴿وأقم الصلاة طرفي النهار وزلفاً من الليل ، إن الحسنات يذهبن السيئات ذلك ذكرى للذاكرين﴾ (هود ، 114) ، والمقصود بطرفي النهار ، الفجر والعصر . وفي سورة الإسراء : ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل ، وقرآن الفجر إن قرآن الفجر كان مشهودا﴾ (78) ، والمقصود بدلوك الشمس ، زوالها عن وسط السماء . وفي سورة طه ، ﴿وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها ، ومن آناء الليل ، فسبح وأطراف النهار لعلك ترضى﴾، (130) ، والمقصود بطلوع الشمس ، الصبح .

ولقد وضح الفقهاء ، أوقات الصلوات ؛ فوقت الظهر يحل إذا كان ظل الرجل كطوله ما لم يحضر العصر . ووقت العصر هو وقت ما لم تصفرّ الشمس (أي حين يصير ظل كل شيء مثليه) . ووقت المغرب هو ما لم يغب الشفق . ووقت العشاء يستمر إلى نصف الليل الأوسط ، أي دخوله يكون بمغيب الشفق الأحمر ويمتد إلى نصف الليل . ووقت الصبح هو من طلوع الفجر وما لم تطلع الشمس . وللزكاة والصيام والحج ، في الشرع ، أوقاتها أيضا .

[1]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 186 .

[2]- السنوسي ، ، المصدر السابق ، ص ، 253 .

ويرى " إ. كانط " ، أن الزمان نوع من الإدراك ،وليس صفة للعالَم الفيزيائي . فهو يعتقد أن الزمان وكذا المكان ، مجرد مقولتين قبليتين أي مبدأين موجودين في العقل ، نفسر بهما ما يجري من أحداث ، لا وجود لهما خارج العقل .

و يذهب " بيركلي " (Berkeley) إلى أن الزمان في حد ذاته ، لا وجود له ، وليس إلا نتاجا لأفكارنا . و يستحيل إدراك مفهوم المكان خارج الأشياء التي يحويها .[1] فهو إذن نسبي . إنه زمن النظام الشمسي ، رهين الظواهر الفيزيائية ، مع العلم أن عامل الزمن يختلف من كوكب إلى آخر .

ولقد تصور قدماء الفلاسفة حركة هذه الظواهر ، على أنها دائرية ، تتكرر فيه الأحداث وتتم بشكل دورات متعاقبة . وهذا يعني أن " البداية والنهاية تلتقيان ؛ ويرمز لهما بالثعبان الذي يلدغ ذيله ، فيموت ثم يحيا من جديد " . وعلى هذا الأساس ، رأى بعضهم أمثال " بارمنيدس " وتلميذه " زينون " ، أن " الوجود ثابت وساكن وواحد ، ومن هنا ، فلا مجال للكثرة ، ولا مجال للحركة ، وبالتالي ، فالوجود خارج الزمان " .[2]

2- أنواع الزمان

ثم ، هل الزمان يسير دائما على خط ممتد ؟ أليست له أشكال أخرى ؟

يميز الفلاسفة بين نوعين من الزمان ، الزمان الهندسي (أو الرياضي) ، والزمان النفسي ؛ الأول يحسَب بالساعات والأيام والأشهر والسنوات ، يتصوره الإنسان في شكل ممتد كرونولوجياً . كالامتداد مثلا ، بين الولادة والممات . أو في شكل دورة، كتعاقب الليل والنهار ، وعودة فصول السنة ، وطلوع الشمس وغروبها ؛ و أما الثاني فعبارة عن شعور بلحظات آنية ، يتداخل فيها الماضي والحاضر والمستقبل ، ومدتُه قد تنكمش فتتقلص مثلا ، (في ظروف البهجة) ، وقد تمتد فتدوم (في حالات الحسرة) . ويسمي " برغسون " (Bergson) هذا النوع الأخير من الزمان ، بالديمومة حيث يكون الزمان مجرد ظاهرة نفسية وشخصية . والشعور في حاضره ، لا ينقطع في نفس الوقت عن ماضيه ، ولا عن مستقبله الذي يُقبل عليه . وهذه الديْمومة تنفلت عن القياس إطلاقا .

[1] - د. سعد الدين السيد صالح ، قضايا فلسفية في ميزان العقيدة الإسلامية ، ص ، (179-181) .

[2] - د. سعد الدين السيد صالح ، المصدر السابق ، ص ، 177 .

ولقد لفتت انتباه السنوسي ، طبيعةُ الدورة التي تصورّها بعض الفلاسفة ، حيث إن الزمان يتقدم في شكل دورة لا نهاية لها . مع العلم أن كل ما هو دائري يتصف بالكمال . وأنها تعود إلى نقطة بدايتها ، وهي بهذا ، تلغي مشكلات البداية والنهاية للأشياء جميعا ، بأن تسلم بالديمومة اللانهائية للكون . وفي سياق لانهائية الأحداث في الزمان ، حمل الشيخ ، على الفلاسفة بحجة تقطع الفترات الزمنية ؛ وأصدق مثال في ذلك ، أحكامُنا لكل ظاهرة تحدث ، وكل ظاهرة تنقرض . يقول : "لو وجدت حوادث لا أولّ لها ، [1] للزم أن يصح عند كل حادث وجودُ حكم بفراغ ما لا نهاية له ؛ والملازمة ظاهرة ، لأن صحة الحكم تتبع صحة المحكوم به ؛ والمحكوم به . وهو فراغ ما لا نهاية له قبل كل حادث . صحيح على أصلهم؛ فوجود الحكم بذلك عند كل حادث ، صحيح ضرورة . لكن هذا الحكم مستحيل ، لما نذكره الآن ، من البرهان على ذلك ، فيكون ملزومه . وهو وجود حوادث لا أول لها . مستحيلا لوجوب استحالة الملزوم عند استحالة لازمه ، فالحوادث إذن ، كلها لها أول ، ولا وجود لجنسها ، ولا لشيء منها في الأزل ، وهو المطلوب " . [2]

وحمل أيضا ، على الدهريين الذين يعتقدون أن الدهر (أي الزمان) هو السبب الأول للوجود ، وأنّه غير مخلوق ولا نهائي ، وأن المادّة لا تَعرف الفناء . [3] وحمل في نفس الوقت على كل المتفلسفين الذين يعتقدون أن لحوادث الدهر ، مسبوقا وملحوقا من غير نهاية . ومختصر نقده أن الحركة لا قدم لها ، وأن ما لا أول له من الحوادث ، لا وجود لجنسه . ولا وجود للزمان في الأزل ، لأن الزمان مقيَّد ؛ ولا معنى للحكم العقلي على أمر ، في غياب المحكوم عليه.

يقول السنوسي في هذه النقطة :إن كون الحكم لا أول له ، باطل ؛ لأنه من ضرورة هذا الحكم أن تسبق كل فرد من أفراده ،حوادثُ يُحكَم عليها بالانقضاء . فيلزم أن يسبق جنس

1- مثل الدائرة .

2 - السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، (68-69) .

3- يقول تعالى: ﴿ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ ﴾ (الجاثية ، 24) ، وذكر "أبو الفتح الشهرستاني" الدهريين بـ" معطلة العرب " وقال : إن بينهم ثلاث مجموعات : مجموعة تنكر الخالق ، والبعث ومجموعة تقرّ بالخالق ، وتنكر البعث ؛ ومجموعة تقرّ بالخالق والخلق الأول ، وتنكر الرسل .

المحكوم عليه . وهو أزليجنس َ الحكم وهو أزلي أيضا ؛ وسبق الأزلي على الأزلي ، محال على الضرورة .[1] ويثبت ذلك ، بافتراضين في قوله:

- **الأول** ، " لنفرض في حركات الفلك مثلا وجود َ حكم في يومنا هذا ، بانقضاء ما لا نهاية له من الحركات قبله ، ثم كذلك حكم آخر في الحركة التي تلي حركة يومنا هذا قبله ، ثم هكذا ، ما توالت الأحكام .فإن فرِ ض تواليها أبدا . بحيث لا أول لها ، وقد عرفت أن الحركة المحكوم عليها بالانقضاء سابقة أبدا على الزمان الذي يوجد فيه الحكم عليها . فهو القسم الأول من قسمي التالي الذي بينا أنه يلزم عليه سبق أزلي " . وهذا يلزم عليه " أن يسبقأزليٌ أزليا ، وهو جنس الحكم عليها بالانقضاءوحينئذ ، يتبين ّ لنا أن الحركة اللانهائية نهائية ، وهي في الأزل .[2]

- والافتراض **الثاني** هو إذا ما فرضنا أن الأحكام التي انقطعت بحيث كان لها أول ، " توالت على الوجه السابق إلى تمام أَلْف حركة مثلا بحُ كم عندها أنه فرغ قبلها . من حركات الفلك . ما لا نهابة له ، ثم انقطع الحكم بحيث لم يحكم عند الواحد[3] وألف بأنه فرغ قبلها ما لا نهاية له من الحركات ، فيلزم على هذا ، أن يكون ما قبل الواحد وألف من حركات الفلك ، عددا متناهيا ، إذ لو كان غير متناه، لما انقطع الحكم عليه بذلك كما لم ينقطع فيما دونِ ه ؛ لكنقد حُ كم عليه عند تمام الألف مجموعا إلى الحركة الواحدة التي تلِ ي الألف قبلها . بعدم النهاية ، إذ الفرض أن أول الأحكامالحكم الذي وُ جد عند تمام الألف ، ولا حكم قبله ، فتمخض أن عدم النهاية المحكوم به على مجموع الحركات التي قبل الألف ، إنما جاء من الزيادة فيها للحركة الواحدة التي تلي الألف قبلها ، بل وعدم النهاية للحركات في سائر الأحكام؛ [...] فإذن ، لا سبب لعدم النهاية في جميع الأحكام إلا زيادة تلك الحركة الواحدة. فقد لزم أن ما يتناهى . وهو ما قبل تلك الحركة الواحدة ، وما بعدها من الحركات . صار لا يتناهى بسبب زيادة حركة واحدة فيه ، وهي الحركة التي تلي الألف قبلها " .[4]

---

[1] - السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 69 .

[2] - السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 69 .

[3] - إن العدد المتناهي ، عندما نزيد عليه واحدا ، يصير المجموع غير متناه ، لأن الواحد يأتي بعده الاثنان ، وبعد الاثنين ، الثلاثة ، هكذا إلى ما لا نهاية .

[4] - السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، (69-70) .

ويتساءل السنوسي كيف يُعقَل تعاقب الأوقات في الأزل ، فيما لا زمان ؟ إن القول بقديم لا أول له ، فيه إثبات لأوقات متتابعة لا أول لها ، لأن الوجود لا يُعقَل إلا في وقت ، وثبوت أوقات لا أول لها غير مقبول ، لما تقرر لدى الخصوم في حوادث لا أول لها . وعليه ، فقد وقع هروبهُم من التسلسل ، ليسقطوا فيه ؟ [1]

والقول الفصل عند السنوسي هو " أن حقيقة الوقت والزمان ، لا وجود لهما قبل وجود العالم " ومن الأمثلة التي يُثبت بها خطأ القول بأن الله مظروف بالزمان ، من جهة تعلقات بعض صفات المعاني في شأنه تعالى ، صفة العلم . يقول : " كيف يستقيم القول بوحدة العلم ، مع أنه تعالى عالم بما سيكون ، وبالكائن ؛ والعلم بما سيكون ، مغاير للعلم بالكائن ، لأن العلم بما سيكون ، يستلزم عدم ذلك المعلوم ، والعلم بكونه ، يستلزم وجودَه ؛ فلو كان عينَهُ ، لزم أن يكون أحدُهما تعلق بالشيء على خلاف ما هو عليه " ؟

وردا على هذا التساؤل يقول ، إن الله تعالى يعْلم في أزله " وجود الشيء مضافا إلى وقته المعينّ ، كما يعلمه مضافا إلى محله المعينّ ، ويعلم أنه معدوم قبل وجوده ، وإن كان مما لا يبقى ، فيعلم عدمه بعد وجوده [...] فليس علمه مظروفا بالزمان بل علمه تعالى تعلقٌ بإيجاد الموجود مضافا إلى الزمن ؛ فالإضافة إلى الزمان صفة للفعل لا ظرف للعلم ، فليس علمه زمنيا ، فيوصف بالماضي والحاضر والمستقبل. وإنما منشأ هذا الغلط ، من حيث الإخبار عن ذلك المتعلَّق المخصوص بالقول اللفظي، فإن تقدَّم زمن الإخبار عنه ، عن زمن وجود ذلك الفعل ، سموا الإخبار مستقبلا ؛ وإن تأخر سمي ماضيا ؛ وإن قارن سمي حالا . فالماضي والمستقبل والحال ، تسميات تُعرَض باعتبار الإخبار عنه .

أما تعلق العلم بوجوده في الزمن المعينّ ، فشيء واحد ؛ ويقرر ذلك ، أنَّا لو قدرنا علمنا بقدوم زيد عند طلوع الشمس من يوم كذا ، بإنباء صادق ، وقدرنا دوام ذلك العلم من غير أن يَعرض لنا سهوٌ أو غفلة ، لم نحتج عند قدومه ، إلى تجدد علم بقدومه، بل ما وقع ، هو ما علمناه قبل أن يقع .فمتعلَّق العلم بما سيكون والكائن ، هو شيء واحد ، وهو قدوم زيد في وقت كذا " . [2]

---

[1] - السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، (72-73) .

[2] - السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، (151-152) .

ثالثا : ليس الله في ذاته وصفاته ، مظروفا بالزمان

1للبرهنة على أن الله ليس محاصَرا بالزمان ، ينطلق السنوسي من التمييز بين قِدمين : القدم المحدَث ، والقدم الأزلي .

الأول وجوده مرت عليه مدة من الزمان ، وصاَحَبَه تعاقبُ الحوادث ؛ وأما الثاني، فإنه خارج الزمان ، إذ هو من صفاته أنه ثابت ، ولم يسبقه عدم . يقول في سياق الحديث عن الصفات السلبية في حق الله تعالى :"اعلم أن القدم يُطلق في مقتضى اللسان بإزاء معنيين ؛ يطلق على ما توالت على وجوده الأزمنة ، وكرّ عليه الجديدان : الليل والنهار ؛ ومنه قوله تعالى﴿كالعُرجون القديم ﴾ ، [1] وبهذا الاعتبار، يقال أساس قديم ، وبناء قديم ؛ وهذا الاعتبار ، مستحيل في حقه جل وعلا ، إذ وجوده ، ليس وجودا زمانيا ولا نسبةً للزمان إلى وجوده البتة ، إذ هو من صفات المحدَث ،فيكون حادثا ضرورة .

فإن الزمان : **إما** عبارة عن مقارنة متجدد لمتجدد ، أي حادث لحادث .كمقارنة السفر لطلوع الشمس مثلافثبوتُه فرعُ وجود حادثين مقترني الوجود ، لأنه نسبة بينهما ، والنسبة يتأخر وجوهاُ عن وجود المنتسبين ، ولا متجدد في الأزل، فلا زمان ؛ والتجدد لوجوده جل وعلا ، ولصفات ذاته العلية ، محال ، فنسبة الزمان إليه تعالى ، محال على الإطلاق في الأزل ، وفيما لا يزال [...] وقد يطلق على ما لا أول لوجوده ، أي وجوده أزلي لم يسبقه عدم ، والقدم باعتبار هذا المعنى الثاني ، هو الثابت له جل وعلا [...] و**إما** عبارة عن حركات الأفلاك " . [2]

2- وفي سياق الحديث عن الزمان بالمفهوم العادي ، أي الذي يقدَّر بتغيرات الوقائع ، وردا على الذين يتصورون الله تعالى في الزمان ، يقول الشيخ : إن هذا المعنى لا ينطبق إطلاقا عليه تعالى ، إذ لا فلك ولا حركة في الأزل "لِما عرفت من برهان حدوث كل ما سوى الله عز وجل . ويستحيل أن يمر عليه جل وعلا ، الزمانُ بهذا المعنى ، لأنه إنما يمر على الأفلاك ، وما أحاطت به

---

[1] - ياسين ، 39 .

[2] - السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، (71-72) . وذهب "نيوتن" في تعريفه للزمان ، إلى أن الزمن موضوعي باعتباره " المطلق الحقيقي الرياضي ، يتدفق من تلقاء نفسه ومن طبيعته الخاصة ، تدفقا متساويا ، دون علاقة بأي شيء خارجي " . ومعروف أن مثل هذا التصور ،كان على أعظم جانب من الأهمية للفلسفة الميكانيكية الجديدة المجردة ذات الطابع الكمي . وفي اتجاه آخر ، ذهب الفيلسوف الألماني "كانط" إلى أن الزمان لا يحمل خاصية من خصائص العالم الخارجي ، فهو مجرد مقولة ضرورية من مقولات الذهن ، تفيدنا في ترتيب حياتنا .

مما سجن في جوفها حتى تمر عليه الأزمنة من الساعات والليل والنهار وفصول السنة وأشهُرِها ، بحسب تحرك الأفلاك فوقه وتحته ، وظهور الشمس وارتفاعها فوق الأفق وغيبتها وانخفاضها تحت الأفق ، لتتقيَّد بذلك أعراضه المتجددة من يقظة ونوم ، وصحة وسقم ، وحياة وموت ، ونحو ذلك ، وتتقيد معايشه المقدرة خريفا ، وصيفا ، وربيعا وشتاء ، تدبير مَنْ ليس كمثله شيء ، لا إله إلا هو ، ربِّ كل شيء تبارك وتعالى ؛ ومن تنزَّه أن تحيط به الأمكنة أو تتجدد أو تتغير له صفة كيف يُتصوَّر أن يكون له مع شيء من العالم اتصال أو انفصال ؟ فقد اتضح لك أن الزمان على كِلا الاعتبارين ، إنما هو من صفات الحوادث ، ولا يتقيد به إلا ما هو حادث " .[1]

ويصل السنوسي إلى هذه النتيجة المختصرة والمفيدة وهي : أن الله ليس محصورا في عالم الزمان ، وأن صفاته الواجبة وهي صفات المعاني ، مهما كانت مجالات متعلَّقاتها ، ليست مظروفة بالزمان ، وذلك لأن الزمان كما عرَّفناه عموما ، عبارة عن أنات ولحظات منفصلة تأتي وتذهب ، فهو كم منفصل . وهذا يعني أن أجزاء الزمان حادثة ومتناهية ، ولا علاقة لها بكل ما هو قديم أزلي .

3- وبهذا ، يكون قد طابق الشيخ بين موقفه من مسائل فلسفية وكلامية ، وبين موقفه من الزمان ويكون قد ربط الزمان بالحوادث من جهة ، ووربط بينه وبين العقل الواعي والمدرِك لهذه الحوادث ، من جهة أخرى . فحين يفقد الإنسان عقله (أو يموت) ، لم يعد للزمان وجود ، لأن الكائن الواعي بتعاقب الزمان وسيرورته ، يكون قد فقد مسوِّغات الإحساس بالزمان ، ليس فحسب ، على مستوى الساعات والسنوات ، بل وبوجه أعمق ، على مستوى الشعور الباطني . وفي هذا المستوى النفسي ، فإن المقياس الشعوري للزمان كما لاحظنا ، يختلف في جوهره عن المقياس الآلي الذي يعتمد على حركة الكواكب ، لأن الفترات الزمانية الخارجية ، قد تنكمش في شعورنا ، فتقصر أحيانا ، وتمتد أحيانا أخرى وتبدو لنا طويلة . فإذا كان الحاضر بالنسبة إلى العالم الخارجي فترة ، لا دوام لها في الواقع ، وخطًّا وهميا لا حجم له بين الماضي والمستقبل ، فإن للحاضر بالنسبة إلينا ، وجودا وحركة لا يمكن التنبؤ بمنعرجاتها ... وهذا ، لا يعني بأن الديمومة لا ماضي لها : فإن الحاضر إدراك للماضي وانعطاف نحو المستقبل . " ونحن نسايرها في مرتفعاتها ومنخفضاتها ومنعطفات خطوطها الملتوية السريعة الانحناء " .

III- كلام الله تعالى

---

[1] - السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، (72-73) .

إن المشكل الذي واجهه الشيخ في مسألة الكلام ، هو قبل كل شيء ، ما كلام الله تعالى ، وكيف نثبته له تعالى ؟ ثم ما طبيعة هذا الكلام :هل هو صفة من صفات الله الأزلية ، أم هو كلام بحرفه وصوته ؟ وأخيرا ، هل يمكننا الوقوف على كنهه وحقيقته ؟

أولا :ما كلام الله تعالى ، وكيف يثبَت له تعالى ؟ [1]

1- الكلام عند الأشاعرة على لسان السنوسي . وفي سياق حديثه عن صفات الله تعالى . هو صفة أزلية من صفات المعاني ، قائمة بذاته تعالى ، تتعلق بما يتعلق به العلم الإلهي ، وما يتعلق به هذا العلم ، لا يتناهى . وهي أيضا ، واجبة له تعالى شرعا وعقلا . [2] ونقيض الكلام البكم (والاحتباس) ؛ والبكم هو عدم الكلام أصلا ، بوجود آفة تمنع من وجوده . [3] ويتمثل في الأمر والنهي ، والوعد والوعيد ، والتبشير والتحذير ، والإخبار . [4]

2- ويذهب الشيخ إلى أنه مثبت شرعا وعقلا .

يقول : (مثبت شرعا)من حيث إنه يلزم أن يكون تعالى سميعاً ، بصيراً ، متكلّماً ، " بسمع وبصر قديمين متعلقين بكل موجود " ؛ " وبكلام قديم قائم بذاته [...] يتعلق بقوله (متكلما) ؛ كما أن قوله (بسمع) يرجع إلى قوله (سميعا) ؛ وقوله (ببصر) يرجع إلى قوله (بصيرا) ، فهو من اللف والنشر المرتب . وهذه الأوصاف التي ذكرها لكلام الله تعالى هي واجبة له تعالى عقلا ، وأجمع عليها أهل السنة رضي الله تعالى عنهم " . [5]

---

[1]- هذه المسألة وقع فيها النزاع الكثير بين المعتزلة وأهل السنة ، وحصل بها شر كثير على أهل السنة ، وممن أوذي في ذلك ، الإمام "أحمد بن حنبل" . ومعروف أن "المأمون" الخليفة العباسي ، أجبر الناس على أن يقولوا بخلق القرآن ، حتى إذا لم يخضعوا للطاعة ، اضطهدهم . وكان العلماء يفتون للناس في حال إكراههم بأنه إذا قال أحدهم الكفر اضطرارا ، وقلبه مطمئن بالإيمان ، فإنه معفو عنه . للتفصيل في هذه المسألة ، انظر ، الفخر الرازي ، مفاتيح الغيب ، الجزء رقم : 8 ، ص ، 358 ؛ 361 .

[2]- السنوسي ، شرح العقيدة الوسطى ، ص ، 134 ؛ 136 .

[3]- السنوسي ، العقيدة الصغرى وشرحها ، ص ، 155 .

[4]- الكلام صفة من صفات الله ، الثابتة له بالكتاب ، والسنة ، وإجماع السلف . والأشعرية قالوا : كلام الله معنى قائم بنفسه لا يتعلق بمشيئته ، وهذه الحروف والأصوات المسموعة مخلوقة للتعبير عن المعنى القائم بنفس الله . (الفخر الرازي ، مفاتيح الغيب ، الجزء رقم : 8 ، ص ، 358) .

[5]- السنوسي ، شرح العقيدة الوسطى ، ص ، 136 .

وينقل السنوسي دليل كونه تعالى متكلما من السمع ، وهو ما أكده الإمام "الفخر" و"ابن التلمساني" . قال الأول : " لقد أجمع الأنبياء والرسل على كونه تعالى متكلما " . وقال الثاني : " وقد أجمع المسلمون أيضا ، على ذلك على الجملة ، وإن اختلفوا في تفسير الكلام " . [1]

ويقول السنوسي : (ثبت عقلا) من حيث إن دليل العقل ، يشهد بالطريق القطعي ، أن كل عالم بأمر ، يصح أن يتكلم به ومولانا تبارك وتعالى ، عالم بجميع المعلومات ؛ فصح أن له كلاما يتعلق بها ؛ وكل ما صح أن يتصف به جل وعلا ، وجب له ، لاستحالة اتصافه تعالى بصفة جائزة . فالكلام إذن ، واجب له تعالى . [2]

ومن الأدلة العقلية على ثبوت صفة الكلام ، أن الله تعالى إن لم يتصف بهذه الصفة ، يتصف بأضدادها ، وأضدادُها عبارة عن آفات ونقائص ، وفي هذه الحالة ، يفقد تعالى غناه المطلق ، ويبحث عمن يكمّله ، وبالتالي ينتقل من عالم الأزل إلى عالم الحدوث والفناء ، وهذا باطل .

يقول : [...] " ... مُتَكَلِّمًا ، وَإِلاَّ لاتَّصَفَ لكونه حيا ، بِأَضْدَادِهَا ، وَهِيَ نَقْصٌ مُحَالٌ ، لاحْتِيَاجِهِ حِينَئِذٍ ، إِلَى مَنْ يُكَمِّلُهُ . وَهُوَ الْغَنِيُّ بِالإِطْلاَقِ ، عَنْ كُلِّ مَا سِوَاهُ عَلَى الْعُمُومِ " ؟ [3]

ودليل أن كل حي قابل للاتصاف بهذه الصفة أو أضدادها . كالبكم والحُبسة والتعطّل . هو " امتناعُ اتصاف الموتى بها ، وصحة اتصاف الأحياء بها . لكن هذه الأضداد في حقه تعالى ، مستحيلة لكونها آفات ونقائص ، وهو جل وعلا متنزّه عن كل نقص نقلا وعقلا ، لأن الناقص مفتقر إلى من يكمّله ، وذلك يستلزم حدوثه ، والحدوثُ والافتقار على واجب الوجود الغنى بإطلاق ، المفتقر إليه كل ما سواه ، مستحيلان على الضرورة " . [4]

3- إلا أنه في مسألة الكلام ، وكذا صفتي السمع والبصر ، يَعتبر الشيخ الدليلَ السمعي أقوى من الدليل العقلي منه ، وذلك لأن التَّحْقِيقَ في الرأي عِنْدَهُ هو "ادُ في الكلام ، عَلَى

---

[1]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 100 .

[2]- السنوسي ، شرح المقدمات ، ص ، 195 .

[3]- السنوسي ، متن العقيدة الكبرى ، ص ، 98 .

[4]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 99 .

ـعـي ، لأ نَّ ذاتَه تَعالى ، لَمْ تُعْرَفْ حَتى يَحْكُمَ بِأنَّهُ يجب الاتِّصافُ بِأضْدادِها ، عِنْدَ عَدَمِها " . [2] كما أن كنهه محجوب عن العقل ، إذ لا مثل له ، لا عقليا ، ولا وهميا ، ولا خياليا ، ولا موجودا ولا مقدرا ؛ وذلك كذاته العلية وسائر صفاته . أما حقيقة الكلام فمباينة للحقيقة كلّ المباينة ، فاعرفْ هنا زلَّ هنا ، أقدامٌ لم تؤيَّدْ بنورٍ من الملك العلاّم " . [3]

ثانيا : ما طبيعة الكلام : هل هو صفة من صفات الله الأزلية ، أم هو كلام بحرفه وصوته ؟

من الفرَق التي اعتبرت كلام الله تعالى عبارة عن حروف وأصوات ، الحشوية والمعتزلة . إلا أن المعتزلة إضافة إلى ذلك قالت بخلق كلامه تعالى ، وأنكرت قدمَه .

1- مذهب الحشوية

ذهبت فرقة الحشوية إلى أن كلام الله عبارة عن حروف ، وأصوات قائمة بذاته تعالى ، وهي حروف وأصوات تتصف بالقدم . وله تعالى أن ينطق تارة ، ويسكت تارة أخرى ؛ فينطق بما شاء منها ، باللسان العربي أو العجمي ، أو غيرهما ؛ فينطق بالباء مثلا ، وبالميم ، وبسائر الحروف . [4] ويذهب بعضهم إلى أن كلامه تعالى ، كما هو عند الإنسان ، يصدر بالحروف على مخارجها ، وهو ينظمها كيف يشاء ، وإن هو تعالى سكت ، لم ينعدم كلامه . والقارئ إذا قرأ من كتاب الله آية ، فالذي يُسمع منه هو الكلام الذي يقوم بالله سبحانه ، وقد وُجد في محل هذا القارئ ، ولم ينتقل عن ذات الله . وزعم بعضهم أيضا ، أن حروف المصحف هي عين كلام الله تعالى ، دون مغادرته لذاته تعالى . أما الحروف المكتوبة الدالة على اسم الله سبحانه ، فهي الله المعبود بحق . " فالحروف إذا صيغت من زبر الحديد ، حتى يفهم منها آيات من كتاب الله تعالى ، فهي

---

[1]- نحن البشر .

[2]- السنوسي ، متن العقيدة الكبرى ، ص ، 99 .

[3]- السنوسي ، العقيدة الصغرى وشرحها ، ص ، 141 .

[4]- ويذكر السنوسي أن صنفا آخر منهم يقولون بتحيز الله من غير شكل ولا جارحة ، وأن " كلامه سبحانه قديم . فهو حروف وأصوات متقطعة ، يتكلم بما شاء منها باللسان العربي والعجمي وضروب الألسنة الموضوعة لأهل الأرض، فيقولون إنه ينطق بالباء والميم وسائر الحروف لا على مخارج الحروف " . (السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 140) .

بأعيانها ، عينُ كلام الله " .هذا فضلا ، عن أنهَّم كلُهَّم يأخذون الآيات والأحاديث ، على ظواهرها دون إعمال العقل في التأويل ، ومن موقع عقيدتهم في التشبيه والتجسيم .[1]

يقول السنوسي : " وذهب الحشوية المنتمون إلى الظاهر ، إلى أن كلام الباري تعالى ، القائم بذاته ، حروف وأصوات ؛ ومع كونه حروفا وأصواتا ، هو قديم أزلي [...] واتفقوا على أن كلامه سبحانه قديم ، حروف وأصوات متقطعة ، يتكلم بما شاء منها باللسان العربي ، والعجمي ، وضروب ألسنة الموضوعة لأهل الأرض ، فيقولون إنه ينطق بالباء والميم وسائر الحروف ، لا على مخارج الحروف .

والذين قالوا بأنه على شكل الإنسان ، قالوا ، يتكلم بالحروف على مخارجها ، وجملتُها قديمة ، وهو ينظمها كيف يشاء ، على أي لغة يشاء [...] وهو عندهم ، يتكلم إذا يشاء ، ويسكت إذا يشاء . فإذا سكت ، لم ينعدم كلامه ، ولكنه صمت وأَبْكَمَ [...] والقارئ إذا قرأ من كتاب الله آية ، فالذي يسمع منه ، هو الكلام القائم بالله سبحانه ، وقد وُجد في محل هذا القارئ ، ولم ينتقل عن ذات الله . وزعموا أن حروف المصحف عين كلام الله تعالى ، من غير أن ينتقل أيضا عن ذاته . [...] . وأطلقت طائفة منهم ، القول بأن الحروف المكتوبة الدالة على اسم الله سبحانه ، هي الله المعبود بحق ، وإن كُتبت في أماكن ، فهو موجود في أماكن " .[2]

---

[1]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، (140-141) ؛ (147- 150) ؛ السنوسي ، شرح المقدمات ، ص ، (135-137). .

[2]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، (140-141) .

ورد على لسان السنوسي أن "ابن دهاق" قال عن الحشوية : " وهذه الطائفة أجهل الناس في طريق النظريات ، وأكثر خلق الله جمودا على الحسيات ، حتى حملهم ذلك ، على إنكار وجوب النظر في المخلوقات ، وقالوا إن الاشتغال بالنظر في العقليات ، بدعة وضلالة وريب في الدين وتشكك في مذهب المسلمين ، وتسموا بالسنية الورعين بترك النظر في آيات رب العالمين ، وما يجحد بآياتنا إلا الكافرون " .

قال : " وهم عامة محضة ، لا يفهمون حقيقة ولا مجاز ، ولا يفرقون بين واجب ولا ممكن ولا مستحيل ، ولهذا يقولون إنه تعالى قادر على قلب الحقائق ، وأن يوجد المستحيلات إذا أرادها ، كالجمع بين الضدين .وإنما يمتنع عندهم، المحالُ في عقول الخلق ، وقدرة الله صالحة لإيقاعه ، وإنما منع من ذلك أنه لم يرده ، ولو أراده لكان ، فلا محال عندهم بوجه من الوجوه ، إنما هو لو أراده لكان . واعتقاداتهم موجودة كثيرا في العامة وفي جلاميد من طلبة العلم . ولهذا صرح بعض المتفقهة في زمان "الغزالي" بقريب من مذهبهم ، فقال في قوله تعالى : ﴿لو أراد الله أن يتخذ ولدا لاصطفى مما يخلق ما يشاء﴾ (الزمر ، 4) ، وفي قوله : ﴿ لو أردنا أن نتخذ لهوا لاتخذناه من لَدُنَّا إن كُنا فاعلين﴾ (الأنبياء ، 17) ، فقال : ما منع من ذلك إلا أنه لم يرده ، ولما بلغ ذلك حجة الإسلام رحمه الله تعالى قال : " وهلا تنبه هذا الغبي لقوله ﴿ إن كنا فاعلين﴾ " ، أي أنه لو كان فعلا من أفعالنا ، تتناوله هذه التسمية . وقوله : ﴿لاصطفى مما يخلق ما يشاء﴾ أي لو أراد ذلك لكان خالقا خلقا يسميه ابنا ، بمعنى الرأفة والرحمة ، لا بمعنى التولد على حقيقة البنوة ،

2- مذهب المعتزلة

وذهبت فرقة المعتزلة إلى أن كلام الله تعالى ينحصر في حروف وأصوات ، كما قالت الحشوية ، إلا أنهم تميزوا بالقول بأن " كلامه تعالى فعل من أفعاله ، كرزقه وإعطائه ؛ فلا يصح أن يقوم بذاته ، لاستحالة قيام الحوادث به . فإذا أراد الله تعالى أن يتكلم بأمر أو نهي أو غيرهما من سائر أنواع الكلام ، خلق ذلك في جِرْم من الأجرام [1] ، وأسمع ذلك من شاء من ملائكته وأنبيائه ورسله " . [2] وكأن ما خلق في هذه الأجرام ، يعبر عما عند الله تعالى من الأمر والنهي ، والوعد والوعيد ؛ فهي كالمبلِّغة عنه تعالى .

ويعترفون في قصة تكليم اللهِ ." موسى " ، بأن الله تعالى هو الذي كلَّم "موسى" حقيقة لا مجازا ، ولكنهم تأولوا فيها ، الكلام المسند إليه على معنى الخلق للكلام ، ومعنى (كلَّم) عندهم ،

وعليه نبه سبحانه ، بقوله إنْ﴿كلُّ مَن في السموات والأرض إلا آتي الرحمنِ عبدا﴾ (مريم ، 93) تنبيها على أن البنوة والعبودية لا يجتمعان ، وكذلك الرب والزوجية لا يجتمعان . وزعموا أن القديم سبحانه ، لو لم يوصف بالاقتدار على ذلك ، لكان عاجزا ، وذلك منهم جهل بما يتعلق به الاقتدار والعجز . ويلزمهم على هذا ، أن يكون سبحانه قادرا على اختراع إله مثله قديم، لا أول له ، فإن امتنعوا من ذلك ، ألزموا كونه عاجزا على مقتضى رأيهم ، و العاجز ليس بإله ، وإن حكموا باقتداره على ذلك ، لزمهم من الكفر ما لزم من قال بوجود مثل الله تعالى ، إذ لا فرق في الكفر بين من يجوز في حق الله ما يقدح في ألوهيته ، وبين من يحكم بوقوع ذلك . فتركب مذهب الحشوية من ثلاث جهالات :

إحداها : جهلهم باللسان ، والفرق بين مجازه وحقيقته ؛ ولهذا حكموا بظاهر ما ورد من الاستواء على العرش ، والنُّزول إلى السماء في الثلث الأخير من الليل ، وكون القرآن كلام الله محفوظا في الصدور ، مقروءا بالألسنة ، مكتوبا في المصاحف ، وما ورد من نداء الله تعالى في الأخيرة ، بصوت يسمعه من قرب ومن بعد ، وغير ذلك مما لا يحصى .

الثانية : جمودهم على ما سبق إليهم من ظاهر اللفظ .

الثالثة : معاطلتهم العقول حذرا من ترك الظاهر . ولا شك أن الجهل باللسان وعدم إتقان فني البلاغة والبيان ، والبعد عن ممارسة العلوم العقلية على مقتضى التنبيهات الشرعية ، ثم التجاسر . مع عدم ذلك كله . على الخوض فيما يحتاج إلى علوم عديدة ، وفكرة متقدمة ، وتأييد إلهي ، من غير أخذ عن أهل العلم ، وحسن أدب في التلقي منهم، أصل لكل ضلالة وكفر والعياذ بالله " . وتجدر الإشارة إلى أن السنوسي تأثر كثيرا بـ"الفخر الرازي" ليس فقط في طرحه لمشكلة الكلام لدى الحشوية وغيرهم ، وإنما أيضا ، في الأسلوب الذي اختاره للتعبير .

وبالجملة ، فاعتقاد الحشوية تألف من ضلالات ثلاثة ، من تهوّد وتنصر واعتزال ، فهم مع اليهود في اعتقاد الجسم في حق الإله ، ومع النصارى في اعتقاد حلول الكلام في الأجسام ، و أنه لا يفارق مع ذلك الإله . (السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 141-143) .

[1]- كالشجرة مثلا ، كما جاء في " تأويل المعتزلة لكلام الله سبحانه لـ"موسى" عليه السلام بخلق حروف وأصوات في الشجرة " . (السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 147) .

[2]- السنوسي ، شرح المقدمات ، ص ، 197 .

خلق الكلام ، والمتكلم عندهم الخالق للكلام . [1] فمعنى كونه تعالى متكلما هو عندهم ، خالق للكلام في غيره ، وجاءهم هذا الفساد بالطبع ، من حصرهم الكلام في الحروف والأصوات .

وتساءلوا ، هل كلام الله متعلق بجميع متعلّقات العلم الأزلي ؟ ألا يكون أمرُ الله تعالى بعضَ المكلفين بما علِم سبحانه أنه لا يقع منهم ، يستلزم أن أمره ، قد تعلق بوقوع ذلك المأمور ، ولم يتعلق بعدمه " ، بينما أن علمه قد تعلق بعدم ذلك المأمور ؟ وبالتالي ، ألا يمكن استنتاج أن علمه تعالى ، قد تعلق بما لم يتعلق به أمره الذي هو كلامه ، وأن العلم تعلقاتُه تكون أعم تعلقا من الكلام ؟ [2]

وفوق ذلك كله ، فإنهم لم ينكروا الكلام القديم ، القائم بذاته تعالى فحسب ، [3] وإنما تطاولوا إلى رفض إثبات الدليل الشرعي من حيث إنه يترتب عنه الدور ؛ وذلك لأن هذا الدليل الشرعي يتوقف على تصديق المعجزة ، وأمانةُ من نزلت عليه . [4] وفي هذا السياق ، ينقل السنوسي بعض أفكارهم ، بقوله :

" إن قول الرسول ، لا يدل ما لم يثبت صدقه ، ولا يثبت صدقه إلا بالمعجزة ، والمعجزة لا تثبت ما لم يثبت كون الباري تعالى متكلما فإن دلالة المعجزة ، تتنزّل منْزلة قول الله تعالى لمدعي الرسالة صدقتَ ، وأنت رسولٌ لي ، فما لم يثبت الكلام الصدق لله تعالى ، لا يكون مصدقا لرسله . فلو أثبتنا الكلام له تعالى بالسمع ، لدارَ " . [5]

ثالثا : ما حقيقة الكلام ، عند السنوسي ؟

إن السنوسي يرد على هذا السؤال ، من خلال نقده لما ذهب إليه الحشوية والمعتزلة .

1- ففي رده على الحشوية ، يركز على فساد اتصافهم لكلام الله ، بالسكوت وغيره من النقائص ، وكأنه يشابه البشر . يقول :

---

[1]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 149 .

قال الجهمية :ليس الكلام من صفات الله ، وإنما هو خلق من خلق من مخلوقات الله يخلقه الله في الهواء ، أو في المحل الذي يُسمع منه ، وإضافته إلى الله إضافة خلق ، أو تشريف مثل ناقة الله ، وبيت الله . (الفخر الرازي ، مفاتيح الغيب ، الجزء رقم: 8 ، ص ، 358) .

[2]- السنوسي ، شرح المقدمات ، ص ، 203 .

[3]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 147 .

[4]- السنوسي ، شرح العقيدة صغرى الصغرى ، ص ، 55 .

[5]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 100 .

أ-إن الله تعالى لا يوصف كلامُه بالسكوت ، لأنه لم يزل سبحانه متكلما ولا يزال ، [1] إذ لو جاز أن يسكت جل وعلا عن كلامه ، لجاز أن يتصف كلامه بالعدم وذلك يوجب حدوثَه . وليس السكوت إلا انعدام الكلام .

ب-ثم إن كان السكوت قبل وجود الكلام ، لزم سبق العدم عليه ، وذلك نفيٌ لقدمه ، وإثباتٌ لحدوثه .وإن كان بعد وجود الكلام ، فقد طرأ على الكلام العدم ، وذلك ينفي بقاءه ؛ وإذا انتفى البقاء ، انتفى القدم ، لما عرفتَ أن كل ما ثبت قدمه ، استحال عدمه .

ج- ومن هنا ، فإن السكوت يستلزم عدم الكلام السابق ، وتجددَ الكلام اللاحق؛ فيكون اللاحق حادثا بغير وسط ، والسابق حادثا بواسطة أن ما لحقه العدم ، لزم أن يسبقه العدم . وإذا لزم من السكوت حدوث الكلام ، لزم منه حدوث الذات الموصوفة به ، وهو الله تعالى . ودعوى الاتصاف بالحدوث في ذاته تعالى وصفاته ، يعتبرها السنوسي ، كفرا.

د- وبهذا نفهم مثلا ، أن معنى﴿ كلَّم الله موسى تكليما ﴾ [2] لا يعني أنه تعالى ، ابتدأ الكلام له بعد أن كان ساكتا ، ولا أنه بعد ما كلمه ، انقطع كلامه وسكت ، وإنما يعني أنه تعالى بفضله ، أزال المانع عن " موسى " عليه السلام ، وخلق له سمعا ، وقوةحتى أُدرِك به كلامُه القديم ، ثم منعه بعد ، ورده إلى ما كان قبل سماع كلامه .

ومما يبين أن طبيعة كلام الله تختلف إطلاقا عن طبيعة كلام البشر ، ما تنوقل عن " موسى " عليه السلام ، أنه كان بعد أن كلمه الله تعالى ، في طور سيناء ، وابتهج بما سمعه منه تعالى ، وعاد إلى حياته العادية ، أضحى يهرب من سماع كلام الناس لاستقباحه ، فيسد أذنيه ليلا ، ويسعى إلى الاستئناس بما سمعه من كلام جليل ، من قبل الله تعالى . [3]

---

[1]- ولتقريب الفكرة ، نقول في شأن الإنسان أنه عندما يتكلم بالصوت والحروف ثم يسكت ، فهذا لا يعني أنه أصبح أبكم ، وذلك ، لأنه ما يزال يملك قدرة الكلام في شكل استعداد كامن . فمن يسمع سؤالا ، ولا يجيب عنه ، مع أنه يعرف الجواب ، ليس مسلوب الكلام ما دام يملك استعدادا ذهنيا في ذلك .

[2]- النساء ، 164 .

[3]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، (147- 150) .

هـ - وردا على من يعتقد أن الحروف المكتوبة التي تدل على اسم الله هي الله المعبود بحق ، وإن كتبت في أماكن ، فهو حاضر في أماكن ، يذكر السنوسي ما قاله " أبو حامد " : " ويلزمهم أن يحرق ما يكتب فيه اسم النار ، والقوم مبتلون بعظيم الغباوة " . [1]

والقرآن الكريم هو كلام الله تعالى ، وكلامه حقيقة لغوية بحسب الدلالة لا بالحلول . [2]

2- وفي رده على المعتزلة ، يقول ،مركّزا على تبعات إنكارهم لصفة كلامه تعالى ، باعتبارها ثابتة له سبحانه ، وهي صفة قديمة قائمة بذاته تعالى :

أ- إن كلامه تعالى " قديم قائم بذاته ، ليس بحرف ولا بصوت ، ولايتجدّد ، ولا يطرأ عليه سكوت ، ولا يتصف بتقديم ولا تأخير ، ولا ابتداء ولا انتهاء ، ولاكلٍّ ولا بعض ؛ ويتعلّق بما يتعلق به العلم " ؛ [3] فلا يعقل أن يكون كلامه تعالى عبارة عن حروف وأصوات ، وإلا لزم " الحدوث للأصوات ، وما تكيف به من الحروف ؛ إذ الصوت ، لابدّ وأن يتقدم بعضُه على بعض ؛ ولا ريب أن السابق منها ، حادث لطروّ العدم عليه (والقديم لا يقبل العدم) ، واللاحق حادث لسبق عدمه ، وهو ظاهر . ومن ثمة أيضا ، استحال أن يطرأ على كلامه تعالى سكوت ، وإلاّ لكان السابق حادثا ، لانعدامه بسكوت ، واللاحق بعد السكوت ، ظاهر الحدوث " . [4]

ب- إذا كانوا قد أولوا كلامه تعالى "لموسى " عليه السلام ، بخلق حروف وأصوات في الشجرة ، حيث يسمع منها خطاب الله ، فلأنهم بادروا مُسْبَقا ، برفضهم لكلامه تعالى ، باعتباره

---

[1]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 141 .

[2]- السنوسي ، العقيدة الصغرى وشرحها ، ص ، 140 .

[3]- السنوسي ، شرح العقيدة الوسطى ، ص ، 134 .

[4]- وفي الكشاف للزمخشري ، كن فيكون ، من كان التامة أي أحدث فيحدث ؛ وهذا مجاز من الكلام وتمثيل ولا قول ثمة . (ج 1 ، ص ، 89) .

وفي ظلال القرآن لـ سيد قطب ، ، لقد صدر الكون عن خالقه عن طريق توجه الإرادة المطلقة القادرة : " كن ، فيكون " ؛ فتوجهُ الإرادة إلى خلق كائن ما ، كفيل وحده بوجود هذا الكائن في الصور ة المقدرة له ، بدون وسيط من قوة أو مادة ؛ أما كيف تتصل هذه الإرادة التي لا نعرف كنهها بذلك الكائن المراد صدوره عنها ، فذلك هو السر الذي لم يُكْشف للإدراك البشري عنه ، لأن الطاقة البشرية غير مهيأة لإدراكه . ولم تزود أصلا بأدوات المعرفة لذلك الغرض . فمن العبث إنفاق الطاقة في اكتناه هذا السر ، والخبط فيه بلا دليل .. (المجلد 1 ، ج.1 ، ص ، 143-144) . وإذا كان الله قد كلم "موسى"تكليما ، فهو لون من الوحي ، لا يعرف أحد كيف كان يتم ، لأن القرآن وهو المصدر الوحيد الصحيح الذي لا يرقى الشك إلى صحته ، لم يفصل لنا في ذلك شيئا ، فلا نعلم ، إلا أنه كان كلاما ولكن ما طبيعته؟ كيف تم ؟ بأية حاسة أو قوة كان موسى يتلقاه ؟ كل ذلك غيْب من الغيب ، لم يحدِّثنا عنه القرآن . وليس وراء القرآن في هذا الباب ، إلا أساطير لا تستند إلى برهان . (المجلد 2 ، ج.6 ، ص ، 592) .

صفة قديمة قائمة بذاته تعالى . ويكون في الحقيقة ، قد خُصَّ "موسى" عليه السلام ، بسماع كلامه تعالى القديم القائم بذاته تعالى . وفي استعمالهم (كلَّم) . بمعنى خَلَق الكلام . لا شك في أنه مجاز ، وتوكيده بالمصدر (تكليما) ، يدفعه . وإن زعموا أن (كلَّم) بمعنى خلق هو الحقيقة ، وغيره مجاز ، كان النِّزاع معهم لغويا، ويلزمهم أن لا متكلم حقيقة إلا الله تعالى ، إذ لا خالق سواه بزعمهم لذلك ، جاء بمقتضى أصلهم الفاسد في تأثير القدرة الحادثة في مقدورها.[1]

---

[1]- وفي مفاتيح الغيب للفخر ، (ج. 4 ص 27) ، نقرأ ما يلي :

اعلم أنه ليس المراد من قوله تعالى ﴿فإنما يقول له كن فيكون﴾ هو أنه تعالى يقول له (كن) ، فحينئذ يتكون ذلك الشيء ، فإن ذلك فاسد . والذي يدل عليه وجوه :

1- الأول أن قوله (كن فيكون) ، إما أن يكون قديما أو محدَثا ؛ والقسمان فاسدان ، فبطل القول بتوقف حدوث الأشياء على (كن) ، إنما قلنا إنه لا يجوز أن يكون قديما لوجوه:

أ- أن كلمة (كن) لفظة مركبة من الكاف والنون ، بشرط تقدم الكاف على النون ؛ فالنون لكونه مسبوقا بالكاف ، لا بد وأن يكون محدَثا ، والكاف لكونه متقدما على المحدث بزمان واحد ، يجب أن يكون محدثا ؛

ب- أن كلمة (إذا)لا تدخل إلا على سبيل الاستقبال ، فذلك القضاء لا بد وأن يكون محدَثا ، لأنه دخل عليه حرف (إذا) ؛ وقوله (كن) مرتب على القضاء بفاء التعقيب ، لأنه تعالى قال : (فإنما يقول له : كن) .والمتأخر عن المحدث محدَث ، فاستحال أن يكون (كن) قديما ؛

ج-أنه تعالى رتب تكوُّن المخلوق على قوله (كن) بفاء التعقيب ، فيكون قوله (كن)متقدما على تكوّن المخلوق بزمان واحد ، والمتقدم على المحدث بزمان واحد ، لا بد وأن يكون محدَثا ؛ فقوله (كن) لا يجوز أن يكون قديما ، ولا جائز أيضا ، أن يكون قوله (كن)محدثا ، لأنه لو افتقر كل محدَث إلى قوله (كن) . وقولُه (كن)أيضا ، محدَث . فيلزم افتقار (كن) إلى (كن) آخر ، ويلزم ، إما التسلسل ، وإما الدور ؛ وهما محالان . فثبت بهذا الدليل ، أنه يجوز توقف إحداث الحوادث على قوله (كن) .

2- الثاني أنه تعالى ، إما أن يخاطب المخلوق بـ (كن) قبل دخوله في الوجود ، أو حال دخوله في الوجود ؛ والأول باطل ، لأن خطاب المعدوم حال عدمِه سفه ؛ والثاني أيضا ، باطل لأنه يرجع حاصله إلى أنه تعالى ، أمر الموجود بأن يصير موجودا ، وذلك أيضا ، لا فائدة فيه .

3- أن المخلوق قد يكون جمادا ، وتكليف الجماد عبث ولا يليق بالحكيم .

4- أن القادر هو الذي يصح منه الفعل وتركه بحسب الإرادات ؛ فإذا فرضنا القادر المريد منفكا عن قوله (كن) ، فإما أن يتمكن من الإيجاد والإحداث أو لا يتمكن ؛ فإن تمكن ، لم يكن الإيجاد موقوفا على قوله (كن) ، وإن لم يتمكن ، فحينئذ ، يلزم أن لا يكون القادر قادرا على الفعل إلا عند تكلمه بـ (كن) ، فيرجع حاصل الأمر إلى أنكم سمعتم القدرة بـ (كن) ، وذلك نزاع في اللفظ .

[والحق] أنه لا بد من التأويل وهو من وجوه :

الأول وهو الأقوى أن المراد من هذه الكلمة ، سرعة نفاذ قدرة الله في تكوين الأشياء ، وأنه تعالى يخلق الأشياء ، لا بفكرة ومعاناة وتجربة ؛ ونظيره : قوله تعالى عند خلق السموات والأرض : ﴿فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين﴾ (فصلت ، 11) من غير قولٍ ، كان منهما ، لكن على سبيل سرعة نفاذ قدرته في تكوينهما من غير ممانعة ومدافعة.

ج- وهم في عدم تمسكهم بظاهر لفظ الآية (تكليما) . في حالة ثبوت إسناد الكلام النفسي إليه تعالى . يترتب عنهم مخالفة إجماع الصحابة . يقول السنوسي: "لا شك أن المتبادر إلى الذهن لغة وعرفا ، من قوله تعالى : ﴿ وكلم الله موسى ﴾ [1] من غير نظر إلى التوكيد ، أنه كلَّمه بغير واسطة ، بل بكلامه القائم به ؛ وكذلك قوله : ﴿ إني اصطفيتك على الناس برسالتي وبكلامي ﴾ [2] ، إنما يتبادر إلى الذهن ، من هذه الإضافة ، الكلام القائم به جل وعلا ، لاسيما مع ما اقترنت به من اصطفاء "موسى" عليه السلام بها عن الناس ، ولا موجب لصرف اللفظ عن ظاهره ، إلا توهم انحصار الكلام في الحروف والأصوات. وقيامها بذاته تعالى محال ، فتعين التأويل ." [3]

﴿وكلم الله موسى تكليما﴾ (النساء ، 164) ، قال الأئمة : هذه الآية أقوى ما ورد في الرد على المعتزلة ، قال النحاس : أجمع النحويون على أن الفعل ، إذا أُكد بالمصدر ، لم يكن مجازا ؛ فإذا قال تكليما ، وجب أن يكون كلاما على الحقيقة التي تعقل ؛ وأجاب بعضهم بأنه كلام على الحقيقة ، لكن محل الخلاف هل سمعه موسى من الله تعالى حقيقة ، أو من الشجرة ؟

ويؤكده قوله في سورة الأعراف ﴿أني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي﴾ (44) ، وأجمع السلف والخلف من أهل السنة وغيرهم ، على أن "كلَّم" هنا من الكلام .

وقال الله تعالى: ﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب﴾ (الشورى ، 51) ، ففرق بين تكليمه من وراء حجاب. كما كلم "موسى" . وبين تكليمه بواسطة رسول. كما أوحى إلى غير "موسى". وقال الله تعالى: ﴿إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده﴾ إلى قوله: ﴿وكلم الله موسى تكليما﴾ (النساء ، 163- 164) .

وسلف الأمة وأئمتها كفّروا الجهمية، الذين قالوا: إن الله خلق كلاما في بعض الأجسام ، سمعه "موسى"، وفسر التكليم بذلك .

تكليما: مصدر مؤكد ، والمصدر المؤكِّد. بكسر الكاف - ؛ قال العلماء : إنه ينفي احتمال المجاز . فدل على أنه كلام حقيقي ؛ لأن المصدر المؤكد ينفي احتمال المجاز . (ج.4 ص 27) .

وفي سياق آخر ، يقول الفخر : أرأيت لو قلت : جاء زيد . فيفهم أنه جاء هو نفسه ، ويحتمل أن يكون المعنى جاء خبر زيد ، وإن كان خلاف الظاهر ، لكنْ إذا أكدت ، فقلت : جاء زيد نفسه .

خالف أهل السنة في كلام الله طوائف نذكر منهم ، الجهمية . قالوا: ليس الكلام من صفات الله ، وإنما هو خلق من مخلوقات الله يخلقه الله في الهواء ، أو في المحل الذي يسمع منه ؛ وإضافته إلى الله إضافة خلق ، أو تشريف مثل ناقة الله ، وبيت الله .

ونرد عليهم بما يلي : أنه خلاف إجماع السلف. وأنه خلاف المعقول؛ لأن الكلام صفة للمتكلم ، وليس شيئا قائما بنفسه منفصلا عن المتكلم . (الجزء رقم : 8) ، ص 358 .

[1]- النساء ، 164 .

[2]- الأعراف ، 144 .

[3]- السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، (149-150) .

د- والكلام المنحصر في الحروف الأصوات ، مهما بلغت قمّة الكمالات لدى البشر ، لا يبلغ أدنى درجة في مقام صفة الكلام في حقه تعالى ، من حيث إنه قابل للعدم ، والاحتباس .[1] وفي هذا الصدد ، يقول السنوسي :

" الكلام الذي يكون بالحروف والأصوات ، ولو بلغ غاية البلاغة والفصاحة، وكان كمالاً بالنسبة إلى الحوادث الناقصة ، فهو بالنسبة إلى مقام الألوهيّة الأعلى ، نقيصة عظيمة ، إذ فيه رذيلتان : إحداهما رذيلة العدم الذي يجب للحروف والأصوات سابقاً ولاحقاً ، ويستلزم حدوث من اتّصف به ، وأيّ نقيصة أعظم من نقيصة الحدوث الملازمة ربقة الافتقار على الدّوام ؟ والثانية رذيلة " البكم " الذي هو لازم للحروف والأصوات ، لأنه لما استحال اجتماع حرفين في آنٍ واحدٍ ، فضلاً على كلمتين ، فضلاً على كلامين ، بَكُمَ المتكلّمُ بالحرف والصوت ، واحتبس عن أن يدلّ على معلومات له في آن واحد ، بصفة الكلام المركّب من الحروف والأصوات .[2]

فلو كان كلام مولانا تعالى بالحروف والأصوات لَزِمَ ، زيادةً على رذيلة الحدوث ، اتِّصافُهُ سبحانه وتعالى عن ذلك بالحُبسة التي هي أصل البكم عن الدلالة على معلوماته التي لا نهاية لها بصفة الكلام ؛ بل يلزم الحبسة عن الدلالة به في آنٍ واحدٍ ، على معلومين له ، فأكثر . فقد ظهر لك بهذا ، أن الكلام الذي يكون بالحروف والأصوات وما في معناه من كلامنا النفسي ،[3] ملازمان لمعنى البكم ، فيستحيل اتصاف مولانا جلّ وعزّ ، بمثلهما " .[1]

---

[1]- إني في هذه اللحظة أتحدث إليكم وألفظ كلمة " كن " ، وواضح أن شعوري يتصور هذه الكلمة دفعة واحدة وإلا لما رأى فيها وحدة ، ولما نسب إليها معنى . ولكني حينما ألفظ الحرف الأخير من هذه الكلمة (ن) ، فإن الحرف الأول يكون قد لفظت . فهو من الماضي بالنسبة إلى الحرف الأخير الذي ينبغي أن يسمى عندئذ حاضرا . ثم إنني لم ألفظ هذا الحرف الأخير (ن) في برهة واحدة لأن الوقت الذي استغرقه لفظه مهما يكن قصيرا ، قابل لأن يقسم إلى أجزاء وهذه الأجزاء هي من الماضي بالنسبة إلى جزئها الأخير ... إني لا أستطيع مهما أفعل أن أقيم حدا فاصلا بين الماضي والحاضر ولا بين الشعور والذكرى تبعا لذلك .والواقع أنني حين ألفظ كلمة " كن " ، لا يحضر في ذهني أول الكلمة وآخرها فحسب ، بل والكلمات التي سبقتها بل وكل ما قد لفظته من الجملة . كذلك بالنسبة لماضينا ... والانتقال بين الحالين هو من شدة الاتصال ، كما أن الحد بينهما هو ضعف الوضوح بحيث لا يجوز لي أن أفترض بينهما فرقا أساسيا في الطبيعة . (انظر في هذا المعنى ، جمال الدين بوقلي حسن ، قضايا فلسفية ، ص ، 307-304) .

[2]- السنوسي ، العقيدة الصغرى وشرحها ، ص ، 155 .

[3]- وما في النفس حقيقة عقلية ، لا بالجعل والتوقيف .

هـ- وإذا كان المتكلمون ، قد مثلوا الكلام الإلهي . لأغراض بيداغوجية . بكلامنا النفسي ، في سياق الرد على أهل الاعتزال الذين حصروا كلامه تعالى في الحروف والأصوات ، فهذا لا يعني إطلاقا أنه يمتد إلى الكنه ، وذلك لأن "كلامنا النفسيأعراض ٌ حادثةو، ُ جد فيها التقديموالتّ أخيوطُر ُ وٌّ البعض بعد عدم البعض الذييتقدّ مه ،ويترتّب وينعدم بحسب وجود جميع ذلك في الكلام اللفظي فمَ َن توهم هذا في كلامه تعالى ، فليس . بينه وبينالحشويّ ة ونحوهم من المبتدعة [...فرْ] قٌ . [...] فلم يقع الاشتراك بينهما إلا في هذه الصفة السلبيّ ة ، وهي [كما مر بنا] : " أن كلام مولانجلّ وعزّ ، ليسبحرف ولاصوت ، كما أن كلامنا النفسي ليس بحرف ولاصوت . أما الحقيقةفمباي ِ نة للحقيقةالكلُّ باينَ ة ، فاعرفْ هذا ! فقلّتْ هنا أقدامٌ لمتؤيَّدْ بنورٍ منالملِك العلاّم " . [2]

فكيف تكون نسبة كلام الخلق إلى كلام الخالق سبحانه وتعالى ، الذيجلّ عن المثل في ذاته وصفاته وأفعاله ، تبارك وتعالى ؟ [3]

و- وكلام الله إن اعتبر صوتا ينبعث من الأشياء (الأجرام والشجر) ، فهل يحتاج الله إلى وسائط ليكلم من أراد ، وهل يعقل أن تحل هذه الأشياء ، محل الله تعالى في العبادة ؟ [4] إن السنوسي يبطل بشدة هذا الاعتبار بقوله : " إذا لم يكن في الذات العلية أمر ولا نهي ، ولا وعد ولا وعيد ، وإنما هي موجودة في الأجرام الحادثة ، فالمكلفون إذن ، عابدون لتلك الأجرام إذ هي

وإذا ثبت أن لنا قولا نفسيا فتسميته كلاما مأخذه من موارد اللغة ، وقد قال تعالى : ﴿يقولون في أنفسهم لولا يعذبنا الله﴾ (المجادلة ، 8) ؛ وقال : ﴿إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله﴾ ، إلى قوله ﴿إن المنافقين لكاذبون﴾ (المنافقون ، 1) لم يكذبهم بالنسبة إلى القول بألسنتهم وإنما كذبهم بالنسبة إلى ما تجنيه ضمائرهم .

وقال الأخطل :

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما ﴿﴾ جعل اللسان على الفؤاد دليلا [...]

واعلم أن مسألة الكلام ذات تشعب كثير ، وبحث مع المبتدعة منتشر شهير ، حتى قيل إنما سمي فن أصول الدين بعلم الكلام لأجله (السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 144-145) .

[1]- السنوسي ، العقيدة الصغرى وشرحها ، ص ، 156 .

[2]- السنوسي ، شرح العقيدة الصغرى ، ص ، 141 .

[3]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 157 .

[4]- يقول السنوسي " تعالى أن يكون فعله بواسطة أو علاج ﴿إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون﴾ (يس ، 82)بلا كاف ولا نون . وقال جل من قائل : ﴿ولقد خلقنا السموات والارَض وما بينهما في ستة أيام وما مَ َسّنا من لُغوب﴾ (ق ، 38) أي ما مسنا في خلقها من تعب ، فتبارك الله رب العالمين " . (السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى، ص ، (138- 139).

الآمرة الناهية " . [1] ويبطل أيضا ، زعم الزاعمين ، بأن ما خُلق في ذات الله ، يعكس ما عنده تعالى " من الأمر والنهي ، والوعد والوعيد ؛ فهي كالمبلغة عنه تبارك وتعالى " ، بقوله : إنكارهم لكلام لا حروف له ، ولا صوت ، حيث لا أمر فيه ، ولا نهي ، ولا خبر ، ولا وعد ، ولا وعيد . "ومشرط تبليغ هذه الحقائق ، أن يتصف بها المبلِّغ عنه أولا ، ثم تبلِّغ عنه" .

ز- وفيما يخص نطاق متعلَّقات كلامه تعالى ، حيث تعلق أمره تعالى (أي كلامه) بوقوع مأمور ، ولم يتعلق بعدمه بينما تعلق علمه بعدم وقوع ذلك المأمور ، فإنه يترتب على ذلك عندهم ، أن علمه تعالى قد تعلق بما لم يتعلق به أمره الذي هو كلامه، وأن نطاق العلم أوسع تعلقا من الكلام ، يرى السنوسي أن كلامه تعالى يتعلق أزليا ، بسائر ما يتعلق به علمه تعالى . إن لم يتعلق تعالى بصفته آمرا بعدم وقوع الأمر مثلا ، فإنه تعلق به تعالى بصفته ناهيا وبلغة الوعيد بعد الوقوع .

يقول : " والكلام المذكور الأزلي ، له تعلقات كثيرة ، لا نهاية لها ، وليس تعلقه منحصرا في التعلق الأمري . فإن كان لا يتعلق كلامه تبارك وتعالى ، بترك المأمور في المثال ، بطريق الأمر ، فقد تعلق به ، بطريق النهي ، وبطريق الوعيد ، وبطريق الخبر ، بعدم الوقوع . وهذه كلها تعلقات الكلام الأزلي . فإذن ، لا يمكن أن ينفرد العلم الأزلي بمتعلَّقٍ ، لا يكون متعلقا للكلام الأزلي بوجه من وجوه تعلقاته ؛ فصح ما قاله أئمة أهل السنة رضي الله تعالى عنهم : إن الكلام الأزلي يتعلق بجميع ما تعلق به العلم الأزلي " . [2]

إن كلام الله عند السلف ، يحفَظ في الصدور بطريق الحقيقة لا بطريق المجاز ، ويقرأ بالألسنة، ويكتب في المصاحف . وهذا لا يعني عندهم ، أن كلامه تعالى القديم ، حل في الأجرام . وإنما يعني أنه موجود في اللسان بتلاوته وذكره وكتابته ، موجود ، فهما وعلما، لا حلولا وذاك لأن " الشيء . فيما يقول السنوسي . له وجودات أربع : وجود في الأعيان ، ووجود في الأذهان ، ووجود في اللسان ، ووجود في البنان ، أي في الكتابة بالأصابع [... أولها] الوجود الذاتي الحقيقي ؛ وسائر الوجودات ، إنما هي باعتبار الدلالة والفهم ، وبهذا ، تعرف أن التلاوة

---

[1]- السنوسي ، شرح المقدمات ، ص ، 197 .

[2]- السنوسي ، المصدر السابق ، ص ، 201 .

غيرالمتلو ، والقراءة غير المقروء ، والكتابة غير المكتوب ، لأن الأول من كل قسمين من هذه الأقسام حادث ، والثاني منها قديم لا نهاية له " . [1]

وينبه السنوسي الباحثين في معالجتهم للمسائل الإلهية ، إلى خطر التمسك بأمرين، وهما :

أولا ، التمسك في أصول العقائد بمجرّد ظواهر الكتاب والسنة من غير عرضها على البراهين العقلية والقواطع الشرعية للجهل بأدلة العقول ؛

ثانيا ، وعدم الارتباط بأساليب العرب ، ومقرّر في فنّ العربيّة والبيان من ضوابط وأصول . [2]

ومما خلص إليه في تعريف كلام الله ، أنه [صفة] " المعنى القائم بالذات المعبر عنه بالعبارات المختلفات المباين لجنس الحروف ، والأصوات المنزّه عن البعض ، والكل ، والتقديم ، والتأخير ، والسكوت ، والتجدد ، واللحن ، والإعراب ، وسائر أنواع التغييرات المتعلّق بما يتعلق به العلم من المتعلّقات [...] لسانيا كان أو نفسيا ، لاستلزام ذلك كله النقص والبكم والحدوث وإنما كلامه جل وعلا ، صفة واجبة القدم والبقاء ، متعلقة بجميع ما تعلق به علمه " . [3] فكما أنه تعالى يسمع بغير أذنٍ ولا صماخ ، ويرى بغير حدقة ، فكذلك يتكلم بغير فم ولا لسان . والحق أن كُنْهَ هذه الصفة ، وسائر صفاته تعالى ، محجوبٌ عن العقل ، كذاته جلّ وعزّ ؛ فليس لأحدٍ أن يخوض في الكُنْه بعد معرفة ما يجب لذاته تعالى ولصفاته . [4]

***

هكذا ، نخلص إلى أن الله تعالى لا تتعلّل أفعاله وأحكامه بالأغراض ؛ ولا تندمج ذاته ، وصفاته في الزمان ؛ ولا يفتقر في كلامه تعالى إلى جهاز مخارج الحروف و لا إلى حبال صوتية و لسان و أسنان وغيرها من الجوارح ؛ ولا يقيده قيد ، ولا يتصف بنقص، ولا ينتفع بطاعة طائع ، ولا يتضرر بمعصية عاص .وأمام عظمة هذا التنْزيه الرباني ، فإن العقل البشري وحده ، تتنازل قوتُه في وصوله إلى أحكامه تعالى الشرعية، فلا تحسين عقلي ، ولا تقبيح عقلي، فالحُسن هو ما دعا

[1]- السنوسي ، شرح المقدمات ، ص ، 203 .

[2]- السنوسي ، العقيدة الصغرى وشرحها ، ص ، 211 .

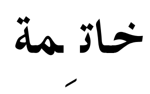
[3]- السنوسي ، متن وشرح المقدمات ، ص ، 201 .

[4]- قال بعض المحققين : " الحق أن التطويل في مسألة الكلام ، بل وفي جميع صفاته تعالى ، بعد ما يستبين الحق في ذلك ، قليل الجدوى ، لأن كنه ذاته تعالى ، وكنه صفاته محجوب عن العقل ؛ وعلى تقدير التوصل إلى شيء من معرفة الذات ، فهو ذوقي لا يمكن التعبير عنه " . (السنوسي ، شرح العقيدة الكبرى ، ص ، 146 ؛ السنوسي ، شرح العقيدة الوسطى ، ص ، 138) .

إليه تعالى ، والقُبح ما نهى عنه تعالى . وسائر أفعال الله تعالى ، أفعال حسنة تتصف بالكمال ، ولا يسأل عما يفعل . وهو تعالى فوق ذلك ، حر مختار في قراراته ، لا يقيده قيد ، لا من جهة الزمان ، ولا من جهة إيجاب مراعاة الصلاح . إنه غني يتصف بالكمال . أفعاله كلها جارية على وفق علمه وإرادته ، لا يلحقه ضرر من قبلها ، ولا يتجدد له كمال بفعلها، هو الكامل بذاته وصفاته ، في أزله وفيما لا يزال . ومهما أوتي الإنسان من علم في الطموح إلى الإحاطة بكنه ذاته تعالى ، وحقيقة صفاته ، ، فإنه يبقى في هذا المجال الميتافيزيقي ، عاجزا ، بعيدا عن مناله .

وبهذا ، يبقى السنوسي أمينا وفيا ، لنظرته الشمولية التي لمسناها في كل المسائل الكلامية والفلسفية التي تطرق لها في هذا الباب الأخير . لقد رأينا كيف نزه الله تعالى من التجسيم في مسألة الكلام ، ومن التغير في مسألة الزمان ، ومن الافتقار في مسألة الغائية ، وكيف ارتقى قبل ذلك ، في تقديره لعظمة الله وجلاله ، إلى أعلى مقام الألوهية ، وهو مقام أوحى له بإثباته لواجب الوجود ، إثباتا حتَّمته الضرورة الحدسية قبل الْتفاته إلى مخلوقات الله تعالى ، طلبا للدليل ؛ والله في هذا التصور الراقي ، لم تجِ لنا حكمتُه تعالى فقط ، بإدراك النسقية الكونية التابعة لإرادته تعالى وقدرته ، بل فتحت لنا إمكانية التسليم بمبدأ السببية الكونية ، وما تنطوي عليه من احتمالات ، وذلك دائما ، ضمن الشمولية المطلقة الربانية .

وما كان ليصل إلى هذه النتائج ، وليهدأ ضميره المرهف، لولا تشبعُه بالإيمان وحرصه على تحصين هذا الإيمان بالتوحيد ، وتصديه بجرأة ، لكل الشبهات التي واجهته في حياته من طرف علماء الدين ، أو التي صادفها في قراءاته من طرف الفلاسفة .


خاتِمة

إن من تتبعنا في كل مراحل هذا البحث ، لا شك في أنه يستنتج معنا ، أن الموضوع الذي عالجناه ، كان لا بد من أن يمر في الجملة ، بمحطتين اثنتين : تعتبر الأولى منهما ، تمهيدا للمحطة الثانية وتمثل بالنسبة إلى البحث ، حوالي الثلث :

فالأولى تتضمن الإشارة إلى علم الكلام الأشعري ، وعلاقاته بالعلوم الفلسفية ، وذلك نظرا إلى انتماء الشيخ إلى الأشعرية في مذهبه العقدي ، وقد تأكَّدنا من تعامله مع الفكر الفلسفي .

وتتضمن المحطة الثانية الوقوف على طبيعة منطلقات مذهب الرجل العقلية التي ثبت أنها ذات نفحات فلسفية ومنطقية ، فضلا عن أصلها الكلامي، وعلى بعض مشكلاته الفلسفية التي تعيَّن التطرق لها ضمن العقيدة الإسلامية .

ففي المحطة التمهيدية ، تبين لنا أن علم الكلام الأشعري تعامل مع الفلسفة ومنطقها في السر والعلانية ، وتعايش مع تقلّبات مواقف المدافعين عنه ، والمنكرين له ، بكل وعي ومسؤولية .

ومهمكان الاحتراز من الفلسفة . معلَنا كان أو مضمَرا لدى بعض الأشاعرة . فإن تحليل الخطاب الأشعري من حيث المجالات المتنوعة التي خاضوا فيها ، واللغة التي استخدموها ، يوقفنا على حقيقة ، وهي أنهم تعاملوا عموما مع المنهج العقلاني ، وذلك في حدود مذهبهم الذي يسعى إلىتنْزيه الله تعالى ، ورفع الشبهات عنه ، بتأويل ما يقبل التأويل من الآيات والأحاديث . وأنهم ليسوا في تعاملهم مع الفلاسفة والمعتزلة وغيرِهم ، بعيدين عن عتبة الفكر الفلسفي . وفي إثارتهم لبعض القضايا التابعة لمبحثي الإبستيمولوجيا والإنطولوجيا ، فإنهم لم يكونوا يطمحون بتاتا ، إلى تحويل علم العقيدة إلى صناعة الفلسفة ، أو لاستبداله بها ، وإنما للاطلاع على ما يجري في الساحة الثقافية ، وعلى ما ينفع الدين ولا يضره ، وبالتالي لتحصين الإيمان التوحيدي ، بالعلم وتسليحه بوسائل الدفاع عن خصومه .

وذلك مع استثناء بعض الأشاعرة المتأخرين الذين . بحجة حرصهم على ترقية علم العقيدة الإسلامية إلى مصاف العلوم العقلية ، وتيسير نقل رسالته إلى الغير في العالم . بالغوا في تدعيم هذا العلم بلغة الفلسفة ومقولاتها المنطقية .

وفي المحطة الثانية ، تبين لنا ، أن السنوسي دخل بخوضه لقضايا كلامية ، مجالات فلسفية ؛ فطرح جملة من الإشكاليات التي تثير العقل وتدفعه إلى تخمينات عميقة . وتطرق بروح أشعرية ، لموضوعات ميتافيزيقية تتعلق بنظرية المعرفة ، وبمبحث الوجود والإلهيات . وفي معالجته لهذه الموضوعات الفلسفية ، فإنه كان جد حَذِر من خلط الحدود بين ما هو فلسفي وما هو عقدي ، وذلك يتجلى عنده ، في تمييزه القطعي بين روح الفلسفة وروح العقيدة .

وأول سؤال في مبحث المعرفة انطلق منه ، هو هل يمكننا أن نظفر بمعرفة الله تعالى؟ فإن كان الجواب عنه سلبيا ، فكيف نعبد خالقنا ، نحن المكلفين ، ونحن لا نعرفه بعدُ ؟ وكيف تكون أعمالنا على الإطلاق ، قابلة للاعتبار بدون ترسيخ إيماننا وعقلنته ؟ وإن كان إيجابيا ، فالأمر يدعو إلى تساؤل آخر وهو : ما هي الوسائل التي تنفعنا في الوصول إلى معرفة الله ؟ وفي الرد على هذا التساؤل ، يميز الشيخ بين الحواس والعقل ، ليؤكد بأن أنسب وسيلة في هذا المجال المغرِق في التجريد هو العقل . أي مصدر النظر المجرد . وهو مجال لا ترقى إليه المقاربة الحسية المتغيرة .

ثم إن معرفة الله تعالى ، الوصولُ إليها لا يتم بالفطرة ؛ لأنها ليست بديهية ، أي ليست مغروسة فينا بالغريزة ، بحيث نجدها عندنا ، بمجرد الولادة ، واضحة وجاهزة ، وليست بالاتباعية لأنها تشل العقول . فلو كانت من قبيل الفطرة والبداهة ، أو من قبيل التقليد ، لكان كل واحد منا ، عارفا بالله تعالى ، ومؤمنا به .ولَمَّا كان العقل هو الأداة المواتية ، وثبت أنه لا معنى للعقيدة بدون نظر عقلي ، اِهتدى إلى إصلاح آفات التقليد ، وتصدى لاحتقار دور العقل ، وانتشار الجهل ، والانحرافات في الدين والأخلاق ، والاستهتار بالعلم .

وبهذا ، يثبت السنوسي شغفه في التعلق بكل ما هو أصل ، وبأن الأصل هو المعرفة اليقينية أي معرفة الله ، وأن الحقيقة هي غاية العلم ، وأن العلم إنما يدرَك بما هو أصل وجوهر عند الإنسان ، وهو العقل الاهتمام بالمُنطلَق الأول ، ومصدر المصادر، وعين العيون ، يؤكد أولوية المبدأ التي من شأنها أن تخلع على الواقع ، الشرعية المنطقية .

ومختصر هذه النَّزعة السنوسية ، هو أن " البدء بالعقليات يسبق السمعيات ، مع العلم أن هذه السمعيات ذاتهَا، هي من قبيل الجائز العقلي ، وهو أحد أقسام العقل ".

وبهذه النَّزعة المنطقية التي تمنح الأولوية للواجب والمستحيل في مقابل الجائز ، خاض الرجل جملة من الإشكاليات الكلامية التي لا يمكن الاقتراب منها دون التضلع بالفكر الفلسفي ، وعدد هذه الإشكالات سبع مسائل : مبدأ السببية ، وحرية الاختيار ، وواجب الوجود مع علاقته بنظرية الجوهر الفرد ، والغائية ، والزمان ، كلام الله ، فضلا عن محويات منطلقات الشيخ الفلسفية والمنطقية .

عالج الشيخ موضوع السببية ، وتأكد بأنه لا يكفي النظر إليه من زاوية العلماء والفلاسفة ، بل لا بد له من أن يرقى إلى مستوى النظرة الشمولية التي بفضلها نهَتدي إلى رب العزة والكمال . فهو المبدأ وهو المنتهى إليه ، وهو الأول والآخر . وهذه النظرة الشمولية ، تسمح لنا ، بتعيين حركية جميع الظواهر ، ضمن نسقية كونية تابعة لإرادة الله تعالى وقدرته .

ولم يخطئ السنوسي، الصواب عندما بدأ علم التوحيد، بتقسيم العقل إلى واجب، ومستحيل ، وجائز ، وذلك لينسب لله تعالى ما يليق به من صفات ومن أفعال . فإذا كان وجوده تعالى

واجبا في حقه تعالى ، وعدمُ وجوده مستحيلا في حقه تعالى ، فإن خلق العالم من العدم ، وحركية ما فيه من أحداث ، إنما هي من قبيل الجائز أو الممكن في حقه تعالى ، والجائز هو " ما يصح في العقل وجوده وعدمه ولا يخَرج منه إلا المستحيل العقلي "وعلى هذا الأساس ، بينّ الشيخ أن مشكلة السببية تعالجَ في القسم الثالث من أقسام العقل ، وهو الجائز في حقه تعالى .

وإذا كان العقل العلمي المنطقي يميز بين ما هو صحيح ، وما هو غير صحيح ، وما هو محتمل ، فإن العقل السنوسي في مجال علم التوحيد ، يميز في حق الله ، بين الواجب ، والمستحيل ، والجائز . ولما كانت السببية من قبيل الجائز ، فلا شك في أن السنوسي يؤمن بعمق ، بأن ما يجري في الكون من حركة وسكون ، لا يسير على وفق نظام ضروري وصلب ، ولا خارج الإرادة الربانية ، وبأن إسناد المعلول إلى العلة أمر نسبي ، وهو مفتوح على شتى الاحتمالات .

ويخطئ من يعتقد أن الشيخ ينكر العلاقة بين العلة والمعلول ، على غرار جميع الناس وما ألِفوه من مشاهدات الظواهر ، أو يرفض مبدأ السببية رفضا قاطعا ؛ وإنما الشيء الذي يراه يقينا هو في تفسير هذه العلاقة أو هذا المبدأ ، الذي يتعين أن يكون تفسيرا شاملا ، وهو أن هاته العلاقة بين الظواهر ، ليست حتمية تخضع لها هذه العلاقة بالضرورة ، لأن الأمر بيد الله تعالى . ومن هنا ، فإن كل ما يجري في العالم ، هو من قبيل الممكن في حق الله تعالى ، له تعالى فيه الحرية التامة ، يتصرف في ملكوته بمشيئته تعالى المطلقة وفقا لقدرته الشاملة . وكل ما في الأمر هو أن الله تعالى يرتّب العلاقة السببية بحيث يكون السبَب مجرد أَمارة عندالمسبَّب وليس له أيٌّ تأثير ، إذ أنه تعالى قد يخلق السبب دون أثره ، وقد يصنع العكس بالعكس .

وبنفس التفسير الذي قدمه بشأن مبدأ السببية ، يعالج مسألة حرية الاختيار ، وبذلك يرى مثل جميع الأشاعرة ، أن القدرة الحادثة التي ترافق أعمالنا ، ما هي إلا أمارةٌ تبرر التكليف ؛ فهي تسبقها دون أدنى أي تأثير فيها .

أما دلائله فيما يتعلق بوجود الله ، فإنه استمدها من مصدرين مختلفين ، الأول جاءه عن طريق إلهام حدسي أثبت له ، أن الله لا يمكن على الإطلاق أن يكون غير موجود ، لأن وجوده تعالى بمثابة وجود ذاته تعالى ، ولا يسع العبد إلا أن يقر بهذه الحقيقة . وهو إلهام استوحاه من محيطه الديني وتربيته العقلية . والثاني جاءه عن طريق ما شاهده في الطبيعة من مصنوعات . فرأى الصانع تبارك وتعالى ، بوقع مبدأ السبب الكافي ، بعد أن كان قد رآه بحكم منطق الفطرة العاقلة

القائمة على مبدأ الهوية . وإذا كان الله تعالى يتراءى . بدءا . في التصور العقلي ، فإنه تعالى ، ينعكس أيضا ، كخالق في المعاينة التأملية لمخلوقاته .

هذا ، ولم يتوقف الشيخ في تأملاته إلى حد معالجة هاته الموضوعات المعضلة فقط ، بل راح يقترب من مباحث ميتافيزيقية أخرى ، مشكلاتها متنوعة يخلطرتّه إلى التعرض لها ، آراءٌ فلسفية وعقَدية أخرى ، تثير الشبهات ، وتضر بصفاء العقيدة، وهذه المشكلات ، هي الغائية والزمان والكلام الإلهي .

وفي هذا السياق ، فإن الشيخ يرفع الأغراض عن أفعاله تعالى وأحكامه ، وينَزّه وجودَه تعالى من قيود الزمان والمكان ، ويرفض بقوة أن يقارن كلامه تعالى بكلام البشر لصفاته تعالى الأزلية والمطلقة . لا يقف أمامه تعالى قيد ولا يتصف بنقص ، ولا يحتاج إلى عبادة عابدين ولا يتألم لذنوب مذنبين ، ولا ينتظر من عقل عاقل أن يقرر ماهية الحسن ولا ماهية القبح ، ما دام الحسن هو ما أمر به تعالى ، والقبح ما نهى عنه. كما أنه في سياق فلسفة القيم ، يذكر السنوسي أن الله تعالى خالق كل شيء ، فلا معنى لكون الله يخلق الخير والإنسان يخلق الشر ، وذلك لأن أفعاله تعالى هي كلهاأفعال حسنة تتصف بالكمال ، ولا يُسأل تعالى عما يفعل . وهو تعالى فوق ذلك ، حر مختار في قراراته ، لا يحده حد ، لا من جهة الزمان ، ولا من جهة إيجاب مراعاة الصلاح . إنه في غاية الكمال ، تجري أفعاله كلها على وفق علمه وإرادته ، لا يلحقه اضطراب من قبلها ، ولا يتجدد له كمال بفعلها ، هو الكامل بذاته وصفاته ، في أزله وفيما لا يزال . ومهما أوتي الإنسان من علم في الطموح إلى الإحاطة بكنه ذاته تعالى، وحقيقة صفاته ، فإنه يبقى في هذا المجال الميتافيزيقي ، عاجزا ، بعيدا عن مناله .

وبعد كل هذه الأفكار المجردة التي وصل إليها الشيخ في معالجاته لهاته المعضلات ، بشأن ضبط أبعاد العقيدة ، فإن العقل يطمح في نشاطاته ، إلى الاقتراب من مصدر آخر هو مدرك القلب . والقلب عند السنوسي ليس مجرد جهاز يحرص على سلامة الدورة الدموية ولا مجرد مصدر الإحساسات والعواطف والذوق ، وإنما هو فوق ذلك يساهم بدوره في نشاطات العقل ويثبتها . وعلى هذا الأساس ، فإن الرصيد المعرفي الذي تشبَّع به العقل ، ينتقل في غضاضته ، إلى القلب ليدخل عالمَ الذوق سعيا إلى الظفر برضا المولى تبارك وتعالى وبكشف أسرار المولى الربانية . وفي

هذه المرحلة ، يكون شبح العقل حاضرا وراء كل خطوة يخطوها المكلف الذاكر في اهتدائه إلى عالم الروحانيات .

إنه في معالجته للمعضلات الكلامية والفلسفية ، كان فعلا يخوض في مجال الماورائيات ؛ إلا أنه لم يرض بالبقاء في هذا المستوى التجريدي لأنه وضع اهتماماته في خضم الجدلية القائمة بين المطلق والنسبي . ومفتاح غزو هذه الجدلية الصعبة ، هو إعمال العقل البشري من أقسامه الثلاثية وهي : الواجب والمستحيل والجائز . فالقسمان الأولان ، يخضع لهما مجال الماورائيات ، وأما الواقع الحسي ، فإنه يخضع للجانب الأخير وهو الجائز العقلي . ومن الاستنتاجات التي يمكن تسجيلها في هذا الموضوع ، أن الماورائيات في مذهبه أمران مطلقان :عالمَ الألوهية الربانية، وعالمَ الحياة " الأُخرانية "؛ أما الواقع الحسي ، فهو العالمَ النسبي الذي يصير إلى الفناء .

لقد عرف كيف يوفق على حد سواء ، بين مقتضيات الواقع الحسي للحياة البشرية ، ومقتضيات الألوهية في مجال الماورائيات ، وكيف يهيئ أسباب التعايش بين الواقع من جهة ، وما وراء الواقع ، من جهة أخرى .

وهذه الجدلية تبرز في كثير من المسائل التي عالجها . وتتجلى في الصور التالية :

إن العلاقات المنطقية التي عالجها الشيخ في مبحث الإبستيمولوجيا ، مهما بَدَتْ بالنسبة إلينا ضرورية ، فإنها تحتاج دائما إلى رعاية السماء . فالربط بين الدليل والنتيجة مثلا ، على الرغم من أنه عقلي ، ولا يمكن-عند نفي الآفات العامة كالموت ونحوه . تخَلُّفه ، فإن السنوسي لا ينسى الإقرار بأن الله تعالى يبقى دائما ، قادرا على خلق النظر العقلي عند النظر والتأمل ، أو بمجرد إجرائه العادة ، أو بجعله في القلب ضروريا بلا تأمل ، ولا بعثِ رسلٍ . وهذا يعني أن العلاقة قائمة فعلا ، بين حضور الله تعالى المطلق ، وحضور العقل البشري النسبي . كما أنها قائمة بين الأسباب والمسبَّبات لأن السببية . على الرغم من أنها مبدأ ضروري يستأنس به العقل ، إلا أنها تنضوي تحت إرادة الله الشاملة .

وفي قضية الكسب ، فإن العبد في واقعه المعيش يشعر فعلا ، بأنه يختار الكثير من أفعاله ويتحمل مسؤوليتها ، ولكنه عندما ينظر إلى صفات خالقه الكاملة ، يقتنع بأن أفعاله هاته يستمدها من مشيئة الله المطلقة . وفي سياق هذه الجدلية ، رفض السنوسي أطروحتي الجبرية

ريةوالحتلى أساس أن الأولى تُرجِع كلَّ أفعالنا إلى الله تعالى دون قدرتنا الحادثة ، والثانية تُرجِع أفعالَ كل واحد منا إلى هذه القدرة الحادثة دون تدخل رباني . ولقد فضل التوسط بين الرأيين باسم الكسب ، فربط " حرية " العبد بربوبية الخالق . ومن هنا ، يجوز القول : إن العبد يسلك هو نفسُه في الحياة التي اختارها الله تعالى .

وفيما يتعلق بالبرهنة على وجود الله ، فإن مبدأ " واجب الوجود " يفرض نفسه في القضية ، لينبثق منه الدليل ، لأن الله كان ولا شيء معه ، وهو المطلق الذي لا يمكن إلا أن يوجد؛[1] وأما في عالمنا النسبي، فإن العقل يستمد وجود الله مما خلق تعالى.

وهذه الجدلية بين المطلق والنسبية تُسحَب أيضا ، على موضوعات الغائية والزمان وكلام الله تعالى . فالغائية تفترض الافتقار إلى الغير ، والله منَّزه عن ذلك ، فليس له حاجة إلى غاية من الغايات وإلا كان ناقصا . وهنا ، يتضح الفرق بين الله الذي لا تحده حدود الزمان والمكان والرغبات ، والعبد المخلوق الذي يطمح إلى غاياتٍ قد تستغرق فترات من الزمان ، مهما كانت دقيقة أو جليلة .والعبد في هذه الجدلية ، يستهدف عبادة الله وتسبيحَه . ثم إن الزمان لا ينسحب على الخالق سبحانه وتعالى ، لأنه يرتبط بكل ما هو متغير وفان ؛ ومع ذلك ، فإن العبد يطمح إلى إدراك أسرار الماورائيات المطلقة عن طريق الروحانيات . وأخيرا ، يؤكد السنوسي في خط هذه الجدلية ، أن كلام الله صفة أزلية لا علاقة لها بكلام الناس من حيث إنه حرف وصوت ؛ والقرآن الكريم الذي نزل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، هو كلام الله ، أي حقيقة لغوية من حيث الدلالة والفهم لا من حيث الحلول ؛ وكونه تعالى أنزله وحيا ، يعني أنه هيأ للناس أسبابَ إدراكه والاِلتزامَ بتعاليمه . وهو كلام يتعلق أزليا بسائر ما يتعلق به علمه تعالى ؛ وهو من جهة أخرى ، يحُفَظ في الصدور بطريق الحقيقة ، لا بطريق المجاز ، ويقرأ بالألسنة ، ويكتب في المصاحف . فهو موجود في اللسان بتلاوته وذكره وكتابته ، موجود ، فهما وعلما ، لا حلولا ؛ وبتعبير آخر ، إن تلاوة كلامه تعالى ليس هو المتلوّ ، لأن الأول حادث ، والثاني قديم مطلق ، وكتابته ليست هيالمكتوب ، للتمييزِ نفسِه بينهما . فكلام الله من صفات المعاني الموجبة في حقه تعالى ، ومن لوازم هذه الصفة صفة أخرى لا هي موجودة ولا معدومة ، هي صفة

[1]-والواجب بذاته هو الموجود الذي يلزم من فرض كونه غيرَ موجود محالٌ .

معنوية ، مُفادها كونه تعالى متكلما ، وكأن هذه الحال يعتبرها السنوسي همزة وصل بين الكلام المطلق والكلام النسبي .

ومع كل هذا الجهد الذي أفرغه الشيخ في معالجة هذه المسائل المعضلة ، إلا أنها تبقى في رأيه ، "متشعّبة جدا ، وهي من مزال الأقدام " .

والعقل الذي يدعو السنوسي إلى استخدامه ، لا شَبَهَ له مع عقول المتفلسفين ومن ركب مذهبهم . فما دام هذا العقل يتعايش بحضنه المعقولُ واللامعقول ، والمجرد والروحانيّ ، والنظري والعملي ، في نسقية متناغمة ، فإنه يتحول إلى عقل شامل يزيد عقيدة التوحيد الأشعرية ، قوة وحفظا .وبهذا العقل الشامل ، ألِف الشيخ أن يخوض براحة وتفاؤل ، شتى المشكلات الكلامية ذات الطابع الفلسفي .

وبهذا ، يبقى أمينا وفيا ، لنظرته الشمولية التي لمسناها في كل المسائل الكلامية والفلسفية التي تطرق لها في مذهبه .

لقد تشبع السنوسي إلى النخاع بالأشعرية التي آمن بها في صورتها العامة ، ونافس بعض أعلامها وناقشهم ، وسعى إلى تكييفها مع الظروف المكانية والزمانية التي عاش فيها . وكان تكييفه معها بيداغوجيا واجتماعيا وثقافيا : لقد ألف في علم عقيدة التوحيد كتبا لجميع الفئات ؛ بدأ فيه ، بالتوجه إلى نخب الجمهور ، فكتب على نمط الأكاديميين ، وعلى نمط المشارقة بنفحة علمية وفلسفية ؛ وتدرج نازلا إلى فئات الطلبة المتعلمين وفئات الناس من العوام : بسطاء الفهم ، والشيوخ ، والنساء ، والصبيان. وعَرف بطريقته هاته كيف يُصلِح المجتمع من حيث الذات ، من تخليص عقيدة الإسلام من الشوائب ، ومحاربةِ الجهل والتقليد والخرافات ، وإعلاءِ كلمة العقل ، وتقريبِه من القلب ، وعدمِ الخلط بين السلطة الدينية وسلطة الحكام ؛ وأقحم نفسه كليا ، في ذهنية العصر وانشغالاتها الثقافية .

ومن هنا ، فإنه لا يدعو إلى " إلجام العوام عن علم الكلام " ، كما ذهب إلى ذلك " أبو حامد الغزالي "، ولا يخاطب فقط ، فئة النخب في مسائل العقيدة ، مع تهميش باقي الفئات ، كما ذهب إلى ذلك ، " ابن رشد " شارح " أرسطو " .

لقد أدرك تمام الإدراك ما تراكم من جهود العلماء عبر العصور في تمديد رسالة الأشعرية ، وما مرت به هذه الرسالة من منعرجات الطريق وعقباتها انتهى إلى أن الأشعرية كُتِبَ لها أن تستنشق كل الأهواء ، وتدنو من كل الشرائح الاجتماعية ، ولا بد من أن تستمر في نضالها ، ولا يحق لها التوقف عند حد . وإذا كان هذا المذهب العقدي نشأ بين القرنين التاسع والعاشر الميلاديين ، فإنه انتشر تدريجيا ، بمبادئه السنية المُعَقْلَنة عبر العالم الإسلامي مع تلونه الاجتهادي ، وذلك تبعا لأبعاد الزمان والمكان والعبقريات.

وهذا التلوّن في الاجتهاد ، يحدده الواقع المتقلب : فلا يعقل أن ينتقل المذهب الأشعري في الصورة الأولى ذاتها التي نشأ بها ، من مجتمع إلى آخر ، ومن عصر إلى آخر ، وذلك بحكم تغير أوضاع الناس المختلفة . فقد يواجه مجتمع ما - يدين بالإسلام - انتشار الشرك الصريح أو الخفي ، من بعض الأشخاص أو من بعض الفرق الدينية المنتشرة ، وقد يواجه وباء التقليد الأعمى والجهل المركب والاستهتار بالدين ، أو يجد نفسه ظرفيا ، تحت سلطة مذهب من المذاهب المتطرفة ، أو تيار من التيارات الفلسفية الملحدة .

إن الأشعرية في خضم تحولات الأمم والشعوب ، يجب أن تُفهم في سياقها التاريخي والاجتماعي والفكري ، لأنها إنتاج لعوامل ثلاثة : الزمان والمكان وعبقرية المفكر ، وإلا فإنها تفقد أصالتها وخصوصياتها التي تميزها .

وإذا كان متأخرو الأشعرية ، قد استعملوا آليات فلسفية في خوضهم لقضايا عقدية ، فذلك لأن هذه الآليات انتشرت في أوساطهم ، وتغلغلت في ثقافتهم ، ولأنها أيضا ، تساعد على ترقية علم التوحيد من حيث إن أصداءها تتردد عبر العقول في جميع أصقاع العالم . على أن استعمال هذه الآليات ، إن لم يحظ بمنهجية الاستثمار المناسبة ، قد يتعرض للنقد عندما يصل الأمر إلى عدم التمييز بين علم العقيدة والفلسفة. إن الفلسفة في حد ذاتها ، ليست كفرا ولا بدعة ، إلا إذا أراد صاحبها ذلك ، عن قصد أو غفلة ، فينحرف عن عقائد الإسلام ، كما أن علم التوحيد ليس مؤهلا للإحاطة المطلقة بحقيقة ذات الله تعالى ، إلا إذا أراد تعالى أن ينكشف لأهل هذا العلم .

لم يتوقف نشاط علم الكلام الأشعري منذ تأسيسه ؛ لقد انطلق على يد " أبي الحسن الأشعري " الذي عاش مدة أربعين سنة في كنف المعتزلة ، حيث تشبع بتجربتهم في معالجة

المسائل العقدية ، والذي انشق عنهم لأنهم خالفوا في رأيه ، الكثير من التعاليم الإسلامية التي ينص عليها الكتاب والسنة . فحاول أن يحافظ على المذهب السني في العقيدة ، دون غلق الأبواب أمام العقل . وانتقل علم الكلام من مرحلة إلى أخرى على مر القرون إلى أن وصل إلى الشيخ السنوسي . وكان هذا العلم يتطور مع تحولات الظروف وتغير المعطيات المعرفية والثقافية المتجددة . وإذا كان هذا العلم يشكل في بداياته مذهبا قائما بذاته ، فهذا لا يعني أنه بقي على صورته الأولى بعد مرور الزمان وأنه لم يصادف من يهذبه أو يجتهد في معالجة بعض المسائل بأساليب ومناهج جديدة . والملاحظ أن هذا المذهب الأشعري كلما كان يتقدم في الزمان ، كلما اتسع المجال فيه إلى استعمال مدارك العقل والمنطق والفكر الفلسفي . وإن كان كثير من علماء الأشاعرة ، ينتقدون انحرافات المعتزلة والفلاسفة ، فهذا لا يعني أنهم لم يقرؤوا الفكر الفلسفي قراءة وممارسة ؛ لقد صحبت الفكرَ الأشعري نفحاتٌ فلسفية ، قد لا تبدو لصاحب الفضول وخاصة في بدايات مسيرته ؛ إلا أن هذا الفكر أخذ يتفلسف تدريجيا مع " الباقلاني " و" الجويني " و" الغزالي " إلى أن وصل إلى درجة الخلط بين ميدان العقيدة وميدان الفلسفة وخاصة مع متأخري الأشاعرة أمثال "الشهرستاني " و" الفخر الرازي " و" البيضاوي " و" الإيجي " و" الجرجاني " .

وهذا يعني أن السنوسي الذي كان في زمنه ، يريد إصلاح الناس بشأن عقيدة التوحيد ، وجد نفسه أمام أشعرية تراكمت فيها تجارب عبقريات الرجال ، وصقلتها ظروف المكان والزمان . ونحن نعتقد أن المنهجية التي ركبها الشيخ ، هو أن الحَكَم الفصل . الذي يحدد طريقة الدخول في هذا المسار الطويل والمثقل بالأحداث والإبداع . إنما هو الواقع المعايش .

وهذه الرؤية الشاملة التي كان يحملها السنوسي للأشياء ، تسمح لنا باستنتاج خلاصات جديرة بالذكر ، نعرض منها ما يلي :

أولا : إن أول ما يجب علينا اكتسابُه في تعلمنا ، هو الظفر بمعرفة مبادئ العقل ، وما ينطوي عليه هذا العقل من أساليب الاستدلال المنهجية . ومن ثمة يتعين علينا في مجال عقيدة التوحيد ، البدء بالمقدمات العقلية قبل الدخول في صميم الدين وما يتعلق به من أحكام شرعية .

ثانيا : ودعوته إلى ذلك ، تهدف إلى تحصين المتعلم من آفات الجهل والغفلة ، وذلك لأننا إن لم نطمح إلى معرفة الله تعالى بالتعلم وبالعقل ، فإننا بالتأكيد سنبحث عنها من منفذ آخر ؛

وليس أمامنا من مخرج أيسر سوى اللجوء إلى التقليد واستخدام الحواس ؛ وكلاهما عواقبُه غير محمودة .

ثالثا : وأن علم الكلام الأشعري منذ نشأته ، استطاع أن يساير انشغالات الواقع الإسلامي واهتمامات المسلمين ، وأن يُسمع صوتَه لدى الخواص والعوام ، وعرف كيف يصل العقول البشرية في كل أصقاع العالم ، وباللغة المناسبة التي يفهمها الجميع. ولا شك في أن المسائل المعضلة التي تدخل في مجال اهتماماته ،تزيد حدتُها وتتعقد أكثر ، في غياب هذا العلم .

رابعا : وأن المصيبة تكمن في غفلة الكثير من الناس ، عن الأهمية التي يحظى بها الفكر المؤسس على العقل والمنطق والفلسفة ، وهو فكر من شأنه أن يساهم في تعميق فهم الإسلام ، وتقديمه في صورته المشرقة ، للارتقاء به إلى مستوى جميع العقول ، والرفع من مقامه عالميا .

فلولا علم الكلام ، فيما يقول " الباقلاني " ، ما كان أعداؤنا يفهمون ديننا ، ولا يقفون عند حدودهم . وأن السنة فيما يرى " أبو حامد الغزالي " ، عندما تتعرض لسهام المبتدعة وشبههم ، لم يعد في وسعها سوى الاستنجاد بطائفة من المتكلمين من أجل حمايتها والدفاع عنها . وهؤلاء المتكلمون . وهم من الخواص . يتجردون لهذه الصناعة بكلام مرتب ، يشهرون به أعداءهم ويفضحون تلبيساتهم .

خامسا : ثم إن السنوسي في نزعته الأشعرية يتوسط بين المتقدمين والمتأخرين ، بحكم أنه أخذ من كل هؤلاء ما يحتاج إليه من معطيات في بناء مذهبه الخاص ، وناقشهم في بعض مواقفهم التي لا تنسجم مع أفكاره .

سادسا : وأن أفكاره قريبة من النظرة العلمية المعاصرة وبوجه الخصوص ، فيما يتعلق بمفهوم السببية ، ومسألة الحرية ، ونظرية الجوهر الفرد . لقد تبين أن حركات الظواهر التي نعتقد أنها حتمية وضرورية ، ليست مطلقة ولا ضرورية ، لأنها نسبية واحتمالية ؛ وتفسير هذا الحكم يرجع إلى كون الله تعالى يتدخل باستمرار في صيرورة كل الأحداث .

سابعا : وأن العقل على الرغم من أنه عاجز عن الإحاطة الكاملة بمعرفة الله ، إلا أنه يدرك على نمطه مجالي المعقول واللامعقول . ويختلف بذلك عن العقل الفلسفي لدى كثير من الفلاسفة العقلانيين أمثال " ديكارت " و" سبينوزا " ، من حيث إن اللامعقول عندهم لا يدخل إطلاقا ضمن نطاق العقل ، إلا إذا كان صاحبه مريضا عقليا . فالعقل الإسلامي مع السنوسي ، يدعو

إلى فهم المعقولات ، ولكنه يدعو أيضا، إلى النظر في اللامعقولات كالمعجزات والكرامات وهي موضوعات إن هي أُرجعت إلى أنساقها الفكرية الحقيقية ، لا تخسر هي الأخرى ، صفة المعقول .

إن من يقرأ مكتوبات الشيخ ويتدققها ، لا شك في أنه لا يلمس فيها عمق الدراسات السنية الأصيلة فحسب ، وإنما يلمس فيها أيضا ، أن الشيخ يقف على عتبة المتأخرين من الأشاعرة المتفلسفين . إلا أنه في هذه الازدواجية ، ليس هناك ما يدعو إلى الحديث عن خلط العقائد السنية بالتخمينات الفلسفية . وبهذا ، يمكن القول بأن من يفتش في فلسفة الدين عند الشيخ ، عن أصالة " أبي الحسن الأشعري ". مثلا . ، فإنه مصادفُها ؛ ومن يبحث عن تأثير الأشاعرة المتفلسفين فيها ، أمثال "الفخر" و" البيضاوي " ، فإنه مصادفُها أيضا ؛ وأخيرا ، فمن يريد اكتشاف الصفتين من غير امتزاج ، فإنه يعثر عليهما .

وإلى جانب ذلك ، إذا كان بعض المفكرين يعتبرون الدين فوق الفلسفة ، والبعض الآخر منهم يعتبرون الفلسفة فوق الدين ، ويرى فيهما " ابن رشد " أختين بالرضاعة ، فإن السنوسي يعتبر الفلسفة أمرا مباحا ، لها وقتها الخاص ، ولها المؤهَّلون لممارستها . إلا أنه في عقلنته للعقيدة ، يحذر فقط ، من امتزاجها بالفلسفة حتى لا تذوب الواحدة في الأخرى .

وما كان ليصل إلى هذه النتائج ، وليهدأ ضميره المرهف ، لولا تشبعُه بالإيمان وحرصه على تحصين هذا الإيمان بالتوحيد ، وتصديه بجرأة ، لكل الشبهات التي واجهته في حياته من طرف علماء الدين ، أو التي صادفها في قراءاته من طرف الفلاسفة ، ولولا أيضا ، بُعد نظره الشامل الذي جعل من مذهبه هيكلا متماسكا ومحكما .

وإذا كان لا بد من دخول عالم العولمة ، فهناك ما يدعو إلى التحذير من بعض المواقف والقرارات ، ومنها ما يلي :

أولا : تصفيد الأبواب في الدين أمام أهل الاجتهاد والتجديد ، وذلك نظرا إلى سرعة التغيرات التي تطرأ على سائر حياة الناس ، وتعقيدها ، وظهور مشكلات عسيرة تحتاج إلى حل باستعجال تمس واقع المسلمين في العقيدة والشريعة وغيرهما . وفي غياب هذا الحذر ، تفقد أقدامنا الجادةَ ، ولا تواكب الأحداثَ ، وتتهيأ أسباب السقوط في التحجر والتخلف .

ثانيا : التسرع في الحكم على قيمة إيمان شخص ، بالضعف والسلب من حيث المظهر الخارجي ؛ فقد يؤذي المحكومَ عليه ، بتهمة الانحراف عن القاعدة والمألوف ، في حين أنه قد يكون بريئا من كل تهمة ؛ وقد يتطور الأمر إلى نتائج خطيرة ، إذا انتشرت هذه الظاهرة ، كالكراهية فيما بين الناس ، والتعسف في تلطيخ بعضهم ونبذهم دينيا واجتماعيا ، وهذا من شأنه أن يشوّه صورة الإسلام عندنا ، قبل أن تبلغ غيرنا من الأجانب، ومن ثمة تُنتج عندهم، ثقافةَ التنفير منها بعد ما كانت تبشيرا. ومن هنا ، يمكن القول في هذه الحالة ، إن المسلمين يساهمون بأنفسهم في إنتاج أعدائهم .

ثالثا : عدم تجاوز الحكم بالكفر والتكفير إلى مفاهيم أخرى تعادلها في المعنى وتخالفها قصد إبراز عنصر التأدب والاحترام، كأن نعوض ذلك مثلا بـ"عدم مسايرة" كذا ، أو بـ "البُعد عن المألوف " في كذا . والحذر أيضا ، من التطرف والاستماتة من أجل الدفاع عن رأي، لتخريب آخر، وعدم ممارسة "أخلاق المهنة" في المناظرات ، والتعنت في استعمال الذاتية والخشونة في معارضة الخصم .كيف لنا أن نسخَر ممن يشهد بوجود الله ووحدانيته ، ويشهد برسالة رسوله محمد صلى الله عليه وسلم ؟ لنقولها ! إن المتساهل في الدين ، مهما بالغ في موقفه ، فله منطقه ومبرراته ، والمتشدد فيه ، مهما تعصب ، له أيضا منطقه وحججه ؛ فلا يجب إخراجه من الدين لتساهله أو لتشدده ومن ثمة تكفيرُه ، وإنما يُفتح المجال للنقاش الذي يجب أن تترتب عليه آفاق وتطلعات تثري الجميع . ومن هنا ، فإننا كأشعريين ، لا ندافع عن أشعريتنا لتوسطها بين هذا وذاك ؛ إنما القضية هنا ، تكون تابعة للاقتناع . فالمجتمع الإسلامي يحتضن بشكل أو بآخر جملة من الفرق " الدينية " التي يجب أن تتعايش ديمقراطيا فيما بين المسلمين ؛ فليس هذا أكثر إيمانا من ذاك ، ولا هذا أكفر من ذاك . ولا بد لهذا التعايش أن يستمر فيه الحوار والاحترام ، ما دام الدين الإسلامي مفتوحا على الواقع المعيش ، ويقبل أهلُه التصحيح الذي لا ينقطع على الإطلاق .[1]

وهذا يعني أن المكلَّف الشرعي قبل شروعه في تناول العقيدة ، يكون قد دخل ميدان المنطق والاستدلال ، ودأب على ضرورة تماسك الفكر المؤسس ، ويكون قد تشبع بمنهجية انطباق الفكر مع نفسه ، وألِف الابتعاد عن كل ما من شأنه أن يدفع إلى التناقض والتشتت . وعندما يدخل

[1]- ويجب أن يكون هذا التعايش بعيدا عن الأطماع السياسية المغرضة .

حلبة علم التوحيد السنوسي ، يكون على بصيرة ، بأنه يدخل حلبة العقل ، حلبة الإقناع ، ولا يسقط في شباك آفة التقليد .

وعلى ذكر هذه الآفة ، نفتح قوسا ، لنشير إلى أن الشيخ السنوسي عندما كان يحارب التقليد ، فإنه لم يكن يقصد أهل زمانه ومكانه فقط ، وإنما كان أيضا ، يخاطب كل مسلم على هذه المعمورة يسعى إلى إصلاح ذاته ، وتحصين إيمانه بمعرفة الله تعالى على بصيرة واستيقان ، بحيث لا يتعرض لانزلاقات عقدية .

وتحملنا الْتِفاتة الشيخ هاته ، إلى تأمل واقعنا اليومي والآفات التي طالت بصيرتنا الإيمانية . لقد انتشر التقليد الأعمى عندنا ، في مجال العقيدة ، فضلا عن الشريعة ، وشاع أخذ المعلومة السوقية بسهولةٍ من أفواه الغير عن طريق وسائل الإعلام والاتصال التكنولوجية الحديثة ، وذلك بدون فحصها ومراقبتها ، ولا معرفة سيرة صانعيها الذاتية وتوجهاتهم الدينية والفكرية . ولما كانت مصادر نشر المعلومة متعددة الأشكال وسريعة التبليغ كالإذاعات والمحطات التليفزيونية والشبكات العنكبوتية والآلات النقالة والأجهزة الجوّالة ، أضحى الإنسان منساقا إلى هذا المناخ دون التساؤل الكثير عن مصداقية ما يسمع ، وما يقرأ ، وما يشاهد .

قد يستفيد المرء الواعي اليوم ، وفي عهد العولمة من هذه المناهل ، ومن شتى الأخبار التي تصله من كل فج عميق ؛ ولكن قد يتضرر غيره منها كثيرا لمحدودية عقله ، وسعة جهله ، وعمق دأبه على الكسل .

قد يميل بعض علماء الدين بشيء من الليونة ، إلى القول بأن التقليد ، إن لم يكن في الشؤون العقَدية ، فإنه مقبول ومستحسن في الشؤون الشرعية ، كالعبادات ، والمعاملات . ولكن هذه الأطروحة التي لا تخلو بلا ريب ، من نبل المقصد وشرف النية فاتَها أن العلاقة بين التقليديْن علاقة تكاملية ، شأنها شأن المقدمات والنتائج . وذلك ، أن التقليد عموما في مجال الدين ، هو عندهم على نوعين : التقليد فيما شرع الله من أعمال ؛ والتقليد فيما قرره تعالى في العقيدة . وإذا كان النوع الأول مقبولا وغير كاف عند المحققين ، فإن النوع الثاني يتعرض لزعزعة الإيمان .

الأول مألوف عند الفقهاء ، وهو الالتزام بما أمر الله وما نهى عنه ، والاحتذاء بالنبي محمد عليه الصلاة والسلام ، والسلفِ الصالح .وفي هذا المستوى ، فإنّهم يشجعون المكلّفين على اتباعه . ومع ذلك ، فهو غير كاف على الإطلاق ، نظرا إلى غياب النظر العقلي .

وأما الثاني ، فإن صاحبه يتعرض لمخاطر إيمانية أقصاها الكفر ؛ لأن العقيدة قرار شخصيي يعتنقه من الباطن ، وما يتبعه من أفعال يحددها هذا القرار . ولهذا ، فإنه لا مكان للتقليد في هذا المجال ، ولا محل لتبعية الآخر ، لأن لقضية هنا هي قضية إصدار حكم أو تصديق يكشف به المكلَّف عن إيمانه ، ويدرك مدى تطابقه مع "نفس الأمر"[1]وحينها فقط ، يقوّم مدى صحة الأفعال الشرعية التي يسلكها . وذلك لأن فساد إدراك العقيدة يستتبعها فساد في هذه الأفعال . ومن هنا ، يمكن القول بأن التقليد في العبادات والمعاملات ، قد لا ينفع صاحبه إذا كان المعتقَد الديني لدى المقلَّد فاسدا؛ وبأنه في الشؤون الشرعية لا يمكن أن يكون منزوع الوعي والتبصر ، ما دام الاستيقان العقدي يسبقه والمخاطر التي يحتمل أن تلحق المقلد المغامر في العقيدة ، لا تمس ما يعتنقه من الداخل فقط ، بل تطال أيضا ، ما يترتب عن ذلك من سلوكات ومعاملات في الخارج . ولهذا ، فإن هذه السلوكات والمعاملات تفقد اعتبارها في غياب ترسيخ الإيمان وعقلنته . ف" كيف يستقيم الظل والعود أعوج " كما يقول المثل العربي، وكيف تستقيم الفروع (أي الأحكام الشرعية) والأصل (أي العقيدة) غير مضبوط . وصدقت مقولة الأستاذ " فاروق الزاهي " التي دوّنها تحت أحد العناوين التربوية متأسفا : " إذا كان السبب يتحكم في الآثار ، فإنه مع ذلك ، لا يجب أن نركز دوما ، على معالجة الآثار ؛ وهذا هو السبب " .[2]

لقد طغت السلوكات الخارجية مثل العبادات والمعاملات المظهرية ، على بواطن الإنسان ، وأضحى المبدأ منزوع القيمة . وهذا الطغيان لهذه الأعمال ، لم يعد اليوم ، يحافظ على المصادر الفقهية الأصيلة ، بقدر ما أضحى يفتح المجال لشتى التيارات المنجرفة التي تختلط فيها الشريعة والإيديولوجيا والشعوذة والتي تأتينا تكنولوجيًّا وإعلاميًّا من كل فج عميق إلى درجة تغييب أسماء أعلامنا أمثال مالك بن أنس والشافعي وغيرهما من الفقهاء المجتهدين والمحققين المشهورين ؛ فانتشرت الفتاوى انتشارا واسعا دون التحقيق في ملمح صناعها ، وتغلغلت في حياة الناس عبر الصورة والخطاب والقيل والقال . والحق أنه لا يمكن محاربة هذه الظاهرة . قبل أن نغلق القوس . إلا بالرجوع إلى استقامة الذات ، والاستئناس بعقيدة التوحيد المؤسسة على العقل والبصيرة .

---

[1] الجزْمُ المطابِقُ في عقائد الإيمان بلا دليل " .

[2] - اليومية الوهرانية ، المؤرخة في 13-12-2012 (Quotidien d'Oran) .

إن العقل الذي تأتي منه حجج الإقناع ، ليس نوعا واحدا ؛ إنه عند علماء المنطق ، عقلان :العقل النظري والعقل المادي ؛ الأول هو عقل داخلي يهتم بالتصورات والمفاهيم ، وقيمتُه تظهر في انطباقه مع نفسه ؛ ولما كان ينطوي على جملة من المبادئ الثابتة المنظِّمة للمعرفة ، فإنه يتصف بالسكون ؛ وأما الثاني فهو عقل خارجي ديناميكي ينفتح على الأشياء المتغيرة ،يتكوّن في أثناء نشاطِه ، ليصبح قادرا على تشكيل أدواته (المبادئ) بنفسه أو تغييرها وتكييفها حسب ما يواجهه من معطيات حسية جديدة وهذا العقل الثاني دائم التكوّن ، يواجه حياة الناس وأغراضَهم ، يتولى باستمرار عملية انطباق الفكر مع الواقع المتغير . [1]

وبوحي من هذه الفكرة ، لا بد لعلم التوحيد ، ألا يغلق على نفسه في برج عاجِيٍّ يتأمل للتأمل ، ويتغلغل في عالم التجريديات دون التفاتة إلى واقع الناس .إنه في أمسِّ الحاجة إلى مسايرة الجديد الذي يعيشه الناس في اهتماماتهم وثقافاتهم في عصرنا هذا ، عصر العولمة ، كالتحاور مع أهل الكتاب ، وأهل العبقريات الحضارية النافدة ، والتعايش مع كل المعتقدات التي يدين بها الكتابيون وغير " الكتابيين " . [2]

ثم إن الفكر الإسلامي لا يكتفي في مواقفه التصحيحية بالدفاع عن الذات ، ورفض الحوار مع التيارات الفكرية الأخرى ، بل يجب أن يسمح لنفسه بكل أنواع التسلح بالمعارف العلمية ، والمناهج العقلانية ، للتماشي مع معظم التطورات البشرية . وأكثر من هذا ، فإن التوحيد عند المسلمين ، لا ينعكس فيما كتبه علماء الكلام بقدر ما هو في حركةٍ تشمل . في الواقع المعيش . كلّ جهد في توحيد الإنسانية. إن هذه الحركة عبارة عن جهد تمكن كل أمة على حصول موقعها

---

[1] - André **Lalande**, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, 2ème Vol., 2ème Ed., 1962.

[2] - يذهب أستاذنا عبد المجيد مزيان ، في بعض مقالاته ، إلى أن مفهوم الكتاب (المقدس) مظهر حضاري واسع يعني التفوق الثقافي ، ولا يمكن أن يحصَر معناه في هذه الأداة التي هي الصحف المكتوبة فقط . لقد كان الإسلام في بداية أمره ، ينظر إلى أهل الكتاب نظرة تقدير ؛ وكانت الجماعات الكتابية منحصرة أول الأمر في اليهود والنصارى المتعايشين مع العرب ، وما لبث المفهوم أن اتسع بعد الفتوحات إلى جماعات أخرى مثل الصابئين والمجوس على أنهم أيضا ، أهل كتاب . وعليه ، فكل أمة متحضرة ذات ثقافة مكتوبة ، يجب أن تعتبر كتابية .

الحضاري في واجهة التاريخ ، لتصبح الثقافة التاريخية في النهاية ، ثقافة عالمية دون عقدة التفاخر أو الشعور بالنقص .

لقد كانت الأمة الإسلامية ، من ضحايا الصراع العالمي المعمم منذ عدة قرون . ومهما تحمَّلت هذه الأمة من انهزامات وانقسامات سياسية واجتماعية ، فإن روح عقيدتها تعد ذاتها العميقة ، والصراع كل الصراع ، إنما يحصل بالمعنويات قبل أن يحصل بالماديات .

لقد حمَّلنا الإسلام ، أمانة الجهاد الفكري المستمر ، القصد منها تصحيح عقيدة التوحيد من كل ما يمكن أن يشوبها من شوائب الأهواء والخيال والتصورات الفردية أو الجماعية التي تأتي من المذهبيات المتزمتة ، وتقلبات العصور . وكان هذا القصد رسالة تكفلها السنوسي في زمانه .

هذا ، ولا بد من أن ندرك بأنه لا يجب لنا المبالغة في التمسك في منهجية التباهي والمفاخرة حتى نسقط في الغرور والالتباس ، فنرى عيوب أمتنا مزايا ، ومزايا الأمم الأخرى عيوبا .

ومهمة المسلمين اليوم ، هي تسليح الأجيال الصاعدة بعقيدة صامدة ، مبنية على العلم ، ولا تفر من قضايا العصر ، فرار الضعفاء إلى الهروب من الاطلاع على التيارات المخرِّبة للعقيدة ، كالإلحاد مثلا ، والمادية ، واللائكية المتوحشة ، يفسح المجال للخصوم ، ويدعو إلى نشر سمومهم في أوساط الشباب . ولهذا ، يتعين علينا تزويد الفكر الإسلامي بكل الوسائل الفكرية المواتية التي يستخدمها سائر الناس ، ويفهمونها ، ويتقبلونها . ولا يعتقدن أحد أن هاته الاهتمامات تعد بدعة فيثقافتنا الإسلامية ، لأن أسلافنا ، لم يروا ضررا في هذا النهج ؛ كيف وقد عرفوا حكمة اليونان ، وحكمة الهند والصين ، ومقالات المجوس ؛ وشرحوا المذاهب الإسلامية ، وردوا على كل منها ، بأسلوبهم الجدلي الخاص ؟

ليس من العيب في شيء إن جمعنا في رف من رفوف مكتبتنا ، كما دأب على ذلك الأسلاف ، القرآن والإنجيل والتوراة وبعض الديانات الوضعية المشهورة . إن هذه النظرة المتفتحة مؤهَّلة لتثري ثقافتنا الدينية ، وتساعدنا على فهم ديننا ، وديانات الآخرين ؛ فتتهيأ لنا ، أجواء من الاحترام ويسهُل أمر الحوار والتقارب ويستقيم أمر المناظرات والنقاش .

وفي كتاب الله تعالى ، نقرأ التسامح بين الأديان ، والتقارب بين أهلها ، مع إرجاء الحكم الفصل لله تعالى : يقول سبحانه وتعالى : ﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابين والنصارى والمجوس

والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شيء شهيد ﴾. [1] ويقول أيضا : ﴿ وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب وأمرت لأعدل بينكم ، الله ربنا وربكم ، لنا أعمالنا ولكم أعمالكم ، لا حجة بيننا وبينكم ، الله يجمع بيننا ، وإليه المصير ﴾. [2]

ولا بد لعلماء العقيدة أن يجدوا حلا لما آلت إليه كرامة الإنسان اليوم ، أمام تيارات فلسفية خطيرة ، تضر برسالة هذا الكائن باسم الإنسانية " المشوهة " . لقد تحول هذا الكائن البشري إلى مجرد عضوية . معدوم الجوهر والهوية . ، تعيش تحت النظام الذي تخضع له البهائم : وكأنه " غريزة تمشي على الأرض " ؛ أما العلاقات الاجتماعية ، فلقد باتت مجرد تعاقدات نفعية خارج الأخلاق ، والحياةُ الاقتصادية مجرد آليات مادية تساير الطبيعة ، وتقوم على حسابات بين مستفيدين .

لقد انتشرت مذاهب فلسفية من هذا القبيل ، قصدها اجتثاث فكرةِ الله من قلوب الناس ، وتأليه البشر أمثال النفعيين والذرائعيين والوجودين الملحدين والماركسيين ؛ وعادت من جديد نزعات صوفية قديمة ، وصل الغلو بأصحابها إلى تجسيم الخالق والحلول بذاته ، وهو غلوّ يؤدي إلى إنكار حقيقة الله تعالى ؛ كيف يحل جسد بشري في ذات الله ، مع أن هذا الجسد من معدن الأشياء النسبية والفانية ، وأن ذات الله تعالى من قبيل المطلق والخلود ؟

إن مغزى هذه النظرة الإسلامية ، هو تكريمٌ للوجود الإنساني ، ورحمة في العلاقات بين الأفراد على اختلاف أجناسهم ومللهم ، وفي كل أنظمتهم الاجتماعية من الأسرة إلى الأمة إلى البشرية جمعاء فهو يدعو مفكرينا إلى أن ينوّهوا بهذه المزايا الإسلامية ، ويفضحوا بوضوح التزويرات التي ألصقها العدو والصديق بالإسلام . إن القصد المنشود من كل هذا ، هو في الحقيقة ، تجديد الإنسان بالمداومة على مراجعات أنفسنا ومجاهداتنا إياها وذلك ، في سبيل وحدتنا ، وتجاوز أسباب صراعاتنا . كيف لا وعقيدتهُا تنطلق من صميم ذاتها ، لتعبر عن قابليتها إلى التصحيح والمراجعة ، ثم الإثراء والتعميق ، ثم البروز بنظريات تجمع بين الذات الحضارية والعالمية .

وأخيرا ، يجب القول بأن علوم العقيدة تحتاج اليوم ، كما صنع أصحابها بالأمس البعيد ، إلى المزيد من الاجتهاد والسعي إلى تجدد نظرها إلى الواقع لتواجه مشكلات العصر ، وذلك بفكرٍ عقلي وعلمي ينسجم اليوم ، مع انشغالات الأجيال الناشئة واهتماماتها .

---

[1]- الحج ، 17 .

[2]- الشورى ، 15 .

هذا ، ولا يمكن القول بأن دراسة السنوسي قد قاربت على الكمال . بل إن الطريق ما يزال أمامنا شاقا ومفتوحا في آن واحد . وتجدر الإشارة إلى أن البحث في مذهب السنوسي ما يزال بكرا ، إذ انصب اهتمامنا بوجه أخص ، على جانب من أفكاره العقدية وأساليبه في تقديمها .

والحق أن الفكر السنوسي يحتاج إلى توسيع الدراسة في مجالات لم تَعرف حولها إلى اليوم ، مبادرات . وفي سياق هذا الاجتهاد الذي يجب أن يستمر ، لا بد من نقل شأن السنوسي ضمن اهتمامات الشباب ، ليأخذوا العبر في المبدأ الذي تركه الرجل ، كالطاقة التي بذلها في تحصين العقيدة ، وحرصه على نقلها معقلنة لكل فئات الناس ، والسعي إلى إصلاح آفات المجتمع . ومن الموضوعات التي ما تزال مفتوحة ، وتنتظر البحث :

أولا : تحقيقات معظم كتب السنوسي في كل فنونها ؛

ثانيا : دراسة كتاب " المقرب المستوفي في شرح فرائض الحوفي " ؛

ثالثا : دراسة الشرح العجيب الذي وضعه على القصيدة المسماة ب" بغية الطلاب في علم الإسطرلاب " وهي لشيخه " أبي عبد الله محمد بن الحباك " ؛

رابعا : دراسة كتابين في الطب [1] : " مجربات " ، وشرح على أرجوزة " ابن سينا"؛

خامسا : دراسة السنوسي كعالم من علماء الطبيعة وذلك من خلال معارفه العلمية الواردة في كتبه العقائدية ؛

سادسا ، شرح الآيات القرآنية المؤولة وخاصة في كتابه " شرح العقيدة ، صغرى الصغرى " ؛

سابعا : السنوسي من خلال شعره (وشعر غيره) ، وقد نقله تلميذه " الملالي " في الفصل الأخير من " المواهب " .

وفي نهاية المطاف إن الدين عند السنوسي ، شيء والفلسفة شيء آخر ؛ وليس الدين فلسفة وليست الفلسفة دينا . ولكن هذا لا يمنع من أن يكون في الدين والفلسفة أمور تتفق وأمور تفترق.

---

[1]- يقول الملالي عن شيخه : كان الشيخ العارف بالله ، سيدي محمد السنوسي رحمه الله تعالى ورضي عنه ونفعنا به ، كثيرا ما يعتني بطلب الطب ، ومطالعة كتب هذا الفن ، وأدركه مرض الموت ، وهو مشتغل به ، (المواهب ، ص ، 33-34) .

ومسك الختام ، دعوة إلى قراءة كلمة الشيخ السنوسي نفسه وتأملها ، من غير تعليق ، وهي مشفوعة بأبيات هي لغيره ، علّها تعبّر عن حاله ، وهي كلمة قد مرت بنا سابقا ، وفي سياق خاص :

يقول فيها : " لقدأدركتْني غيرة عمياء ، وشفقة حمقاء على عوام المسلمين ، بل وعلى كثير من الطلبة المتفقهين لِما رأيت من بعض الفساد في عقائدهم ، وإعراضهم عن النظر في أدلة التوحيد ، وإهمالهم لكثير من مراشدهم ، فشرعت في إقراء هذه العقيدة [أي الوسطى] وغيرها ، والتلطف في إيضاح الحق بالبرهان لجميعهم ، وعدم الاكتراث بإبداء نفيس ذلك ، بين وضيعهم ورفيعهم ، قاصدا بذلك . والله أعلم . إنقاذهم من ّ ء الاعتقاد ، وخطر التقليد بمنبّها لهم . المرة بعد المرة . على ما خفِيَ عليهم من مهالك ، وقعوا فيها ، وقد حسبوا أنهم فيها على الرأي السديد ؛ وبقيت على هذا الأمر ، زماناأُرغِم فيه أنف إبليس اللّعين ، نقطع ظهره ، ونكشف سحائبه التي يلقيها على الخلق ، بما تقدحه من سواطع البراهين .

فلما أن عظمت على الشيطان المصيبة ، وطالت عليهمدتُها التي هي لجسمه مضنية مذيبة ، أجلب علينا بخيله ورجله وجرّ إلى المجلس من أعوانه مَنطُرِد عن فهم الحق وعن معرفة أهله ، ثم هو مع ذلك ، جاهل بجهله . فصاروالله تعالى حسيبه . ينقل عنا ، بحسب فهمه الأعوج ودينه الأعرج ، من الكلمات الكاذبة ، ما يوجب الإذاية في النفس والدين ويُقبَل ذلك منه ، ويشيعه من هو على شاكلته ، ولم يمتثل قوله تعالى : ﴿يا أيها الذين ءامنوا إن جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين﴾. ولله درّ زين العابدين " عليّ بن الحسين " رضي الله عنهما حيث أنشد :

يارب ، جوهر علم لو أبوح به ﴿﴾ لقيل لي : أنت ممن يعبد الوثنا
ولاستحلّ رجال مسلمون دمي ﴿﴾ يرون أقبح ما يأتونه حسنا
لأكتمن من علمي جواهره ﴿﴾ كي لا يرى الحق ذو جهل فيفتتنا " .[1]

---

[1]- السنوسي ، شرح العقيدة الوسطى ، ص ، (7-8) .

تعريف المفاهيم الواردة في لغة السنوسي

للسنوسي مفاهيم ومصطلحات يستخدمها في خطابه ؛ إنها بمثابة الكلمات المفتاحية التي إن لم توضح ، يضطرب فهم معنى السياق الذي يحاصرها . ولقد بثها في مؤلفاته ، بعضها كلامية ، وأخرى منطقية أو فلسفية . وهو حريص كل الحرص على التنبيه إليها ، وتحديدها قبل الشروع في عرض القضية التي يقصد إلى معالجتها .

ولقد استندنا في ضبط مصطلحاته المختلفة على كل ما توفر لنا من مؤلفات الشيخ ، وعرضناها في لغتها وأساليبها الأصلية بكل وفاء وأمانة . وإذ نحن نخصص هذه الصفحات لهذا الموضوع ، فذلك ليستأنس الباحث بلغة السنوسي قبل وفي أثناء قراءته لمؤلفاته .

وحاولنا ترتيب هذه المفاهيم في عرضها ، على نظام الحروف الهجائية ، مع تقييد بعض التعليقات على الهوامش ، للشرح والتوضيح ، عند الضرورة .

حرف الألف

آية : الفرق بين الآية والمعجزة ، أن الآية تدل على صحة ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم . وإن لم يتحد بها . والمعجزة مشروطة مع ذلك ، بالتحدي .

الأبدية : معناها البقاء ، وهو سلب العدم اللاحق .

الأزل : يعنون به نفي الأولية أي ليس له أول . ومعنى الأزلية هو القدم ، وهو سلب العدم السابق . والأزلي هو القديم ، ويلزم بقاؤه ولا يكون مسبوقا بغيره .

أصول الفقه (علم -) : هو العلم المتكفل بمعرفة الأدلة (أي الأصول) وبمسائلها ، وبمعرفة وجه استنباط الأحكام الشرعية منها .

أقنوم ج. أقانيم ، والأقنوم : كلمة يونانية ، والمراد بها في تلك اللغة ، أصل الشيء ، ويعني بها النصارى ، الأصل الذي كانت عنه حقيقة إلههم .ويعبرون عن أقنوم العلم بالابن والكلمة ؛ ويعبرون عن أقنوم الحياة ، بروح القدس . ثم قالوا إن مجموع الثلاثة إله واحد .

الألوهية : عبارة عن " كون وجود مولانا جل وعز ، واجبا ، غنيا عن الفاعل ، وأن كل ما سواه مفتقرا إليه " ؛ وإن شئت قلت : الألوهية هي " استغناء مولانا جل وعز ، عن غيره ، واحتياج كل ما سواه ، إليه ". وبالجملة ، فهي عبارة عن كونه تعالى خالقا وليس بمخلوق .

أمارة : هي الدلالة ؛ وهي كلمة تستعمل في مجال الفقه والتشريع . والدلالة (الشرعية) قد يطلق عليها لفظ السبب .

أوليات : وتسمى أيضا ، بديهيات ، وهي ما يجزم به العقل بمجرد تصور طرفيه ، كقولنا الواحد نصف الاثنين ، والكل أعظم من جزئه .

الإيمان : هو التصديق ، وهو حديث النفس التابع للمعرفة ، لا المعرفة على الأصح.

حرف الباء

البرزخ :أول منزْل من منازل الآخرة ، وفيه تغيير العادات وخرقُها ، فيصح أن يكون الميت حال مشاهدتنا له ، والقبر حال نظرنا إليه ، على غير الحالة التي نشاهدها، ولم نشعر بشيء مما هنالك .

البرهان :هو أحد أقسام الحجة العقلية ، لأن الحجة تنقسم أو ّلا ، بحسب مادتها قسمين : عقلية ونقلية ؛ والأولى خمسة أقسام : برهان ، وجدل ، وخطابة ، وشعر ، ومغالطة . فالبرهان ما تركب من مقدمات كلها يقينية . والثانية قسم واحد هو ومتواترات . فالبرهان ما تركب من مقدمات كلها يقينية . فهذه الأقسام الستة ، منها يتركب البرهان ؛ والغرض منه ، حصول العلم اليقيني .

البرهان العقلي : ينتهي إلى ضرورة العقل .

برهان القطع والتطبيق : طريق ثالث لإبطال حوادث لا أول لها ، وتقريره أن تقول : لو وُجدت حوادث لا أول لها ، للزم أن يوجد عددان متغيران ، وليس أحدهما أكثر من الآخر ، ولا مساويا له ، والتالي باطل على الضرورة ، لما عُلم من وجوب إحدى النسبتين بين كل عددين ، فيكون ملزومه . وهو وجود حوادث لا أول لها . باطلا .

البصيرة : معرفة الحق بدليله .

البقاء : عبارة عن سلب العدم اللاحق للوجود .

البلاغة : لا يوصف بها إلا الكلام والمتكلم ، أما معناها في **الكلام** ، فهو أن يكون فصيحا جاريا على ما يقتضيه الحال ، أي السبب الذي ورد الكلام لأجله ، كالكلام الوارد لدفع إنكار منكر ، فإنه يناسبه أن يؤكَّد بحسب مراتب الإنكار ، والوارد لإفادة خالي الذهن من الحكم ، يناسبه أن يلقَى إليه الكلام غير مؤكد ، والوارد لإفادة منَ هو مُشعر بالحكم ، شاك فيه ،

يستحسن أن يؤكَّد له الكلام من غير وجوب . وقد يعكَس الأمر في هذه الثلاثة ، لعوارض تقتضي ذلك ؛ والأحوال وما يليق بها ، متسعة جدا ، مقرر قواعدها في فن علم المعاني .

وأما معناه في **المتكلم** فهي ملكة يُقتدر بها على التعبير بكلام بليغ فعُلم من هذا ، أن البلاغة أخص من الفصاحة ، وكل بليغ فصيح ، وليس كل فصيح ، بليغ . وقد تطلق إحداهما على الأخرى توسعا .

وللبلاغة طرفان ، أعلى وهو الإعجاز. والمحكّم فيه الذوق . وأدنى وهو ما إذا بدِّل عن حاله التحق عند البلغاء ، بأصوات الحيوانات ، وبينهما مراتب لا تكاد تنحصر .

البلوغ : شرط التكليف .

حرف الجيم

الجائز ويعنون به ، ما لا يلزم من تصور وجوده ، ولا عدمه ، محالٌ لذاته ، إما بالضرورة كوجود زيد و نحوه ، وإما بالنظر كالثواب للمطيعين والعقاب للكافرين . والاحتراز بالقول (لذاته) من صيرورة الجائز ، واجبا لأمر خارج عن ذاته ، وهو تعلق علم الله تعالى بوجوده ، كالجنة والنار ، أو مستحيلا كتعلق علم الله بعدم وقوعه، كوجود الثواب للكافرين وحصول العقاب للمطيعين .

وبالجملة ، فالجائز الذي هو أحد أقسام الحكم العقلي ، إنما يريدون به ، المعنى الأول ، وهو ما لا يترتب على تقدير وجوده ، ولا على تقدير عدمه بالنظر إلى ذاته ، محالٌ ، وليس بمعنى المحتمل المشكوك فيه ، ولا بمعنى المأذون فيه شرعًا ، ولا بمعنى المباح.

ويطلق أيضًا ، على الجائز الذي هو أحد أقسام الحكم العقلي الممكن . فالممكن والجائز العقلي في اصطلاح المتكلمين ، مترادفان . والممكن الخاص عند أهل المنطق ، هو المرادف للجائز العقلي . وأما الممكن العام عندهم ، فهو ما لا يمتنع وقوعه ، فيدخل فيه ، الواجب والجائز العقليان ، ولا يخرج منه إلا المستحيل العقلي .

الجائز ،أربعة أقسام :

الأول ، الجائز المقطوع بوجوده ، كاتصاف الجرم المطلق بخصوص البياض أو خصوص الحركة ونحوهما ، وكالبعث والثواب والعقاب ونحو ذلك ؛

الثاني ، الجائز المقطوع بعدمه ، كإيمان " أبي لهب " و" أبي جهل " ودخولِ الكافر الجنة ، ونحوِ ذلك ؛

الثالث ، المحتمل للوجود والعدم ، كقبول الطاعة منا ، وفوزنا بحسن الخاتمة وسلامتنا من عذاب الآخرة ، ونحو ذلك ؛ ويطلق الجائز أيضًا ، ويراد به المحتمَل المشكوك في وجوده وعدمه ، فيكون على هذا ، خاصا بالقسم الثالث .

الرابع ، يطلق الجائز أيضا ، ويراد به ما أذِن الشرع في فعله وتركه ، فيكون مرادفًا للمباح ، كالبيع والنكاح ونحوهما أو ما أذِن الشرع في فعله فقط ؛ وإن لم يأذن في تركه ، فيكون على هذا ، أعم من المباح ، لأنه يَصْدُق حينئذٍ ، على الواجب والمندوب .

والقول في مثال الجائز الضروري ، (كالحركة لنا)، معناه أن الجائز أيضًا ، على قسمين : جائز يُدرَك صحة وجوده وعدمه ضرورةً أي بلا تأمل ، كاتصافنا معشر الأجرام بخصوص الحركة ، فإنا بالمشاهدة ، نعلم صحة وجودها وعدمها للجرم ؛ وجائز لا يدرك إلا بالتأمل ، كتعذيب من أطاع الله تعالى ونحوه ؛ فإن هذا في الابتداء ، قد يُنكِر العقلُ جوازَه ، بل يتوهمه مستحيلاً ، كما توهمته المعتزلة .

الجازم : (غير -) : وغير الجازم هو إما أن يكون راجحا على مقابلِه أو مرجوحا أو مساويا . وأقسامه ثلاثة : الظن ، والوهم ، والشك . فالإيمان إن حصل عن أقسام غير الجازم الثلاثة فالإجماع على بطلانه .

الجدل : هو ما تألف من مقدمات مشهورة ، والمقدمات المشهورة ما اعترف به الجمهور لمصلحة عامة ، أو لسبب رقة أو حمية ،كقولنا هذا ظلم ، وكل ظلم قبيح ، فهذا قبيح ؛ وهذا كاشف لعورته ، وكل كاشف لعورته فهو مذموم ، فهذا مذموم ؛ وهذا فقير ، وكل فقير تحمد مواساته ، فهذا تحمد مواساته ؛ وهذا قُتل أخوه ، وكل من قتل أخوه حسُن أن يقتَل قاتله ، فهذا حسُن أن يقتل قاتله . والغرض من الجدل ، إما إقناع قاصر عن البرهان ، أو إلزام الخصم ودفعه .

جرْب : ومنه التجربيات ، هي ما يجزم به العقل بواسطة ترتُّبه مرارا كثيرة ، بحيث يجزم العقل بأنه ليس على سبيل الاتفاق ، كقولنا السقمونيا [1] تسهل الصفراء .

الجِرم : مقدار يشغل فراغا ، فيتناول الجوهر الفرد ، والمركب منه ، وهو الجسم ، والجرم ملازم للحركة والسكون . ومعنى تحيّز الجرم هو أخذه قدراً من الفراغ .

[1]- كان يستعمله القدماء كمسهل لاستفراغ البطن .

بتعبير آخر ، فالجِرم له حيّز ، أي " قدر من الفراغ " وهو إما أن يثبُت فيه ، فيكون ساكنا، أو ينتقل عنه ، فيكون متحرّكا ؛ وكونه لا يثبت في حيّز ، ولا ينتقل عنه ، مستحيل ضرورة.

الجزم بالحكم : بأمر على أمر ، ثبوتا أو نفيا ، إما أن يجده الإنسان في نفسه ويسمونه (علما ومعرفة ويقينا) أو لا ، ويسمونه (اعتقادا) وإن حصل عن القسم الأول من قسمي الجَزم وهو العلم ، فالإجماع على صحته . وغير الجازم : إما أن يكون راجحا على مقابله أو مرجوحا أو مساويا. وأقسامه ثلاثة: الظن ، والوهم ، والشك . فالإيمان إن حصل عن أقسام غير الجزم الثلاثة فالإجماع على بطلانه .

الإجماع : من جمع ، وإجماع : والمراد من الإجماع اتفاق المجتهدين من أمة نبيّنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم في عصرٍ ، على أمر . ومن يرى أنه لا ينعقد إلا ببقاء إجماعهم إلى انْقراض عصرهم ، يزيد في التعريف " إلى انقراض العصر ". ومن يرى أن الإجماع لا ينعقد مع سبق خلاف مستقر ، من ميت أو حي وجوْز وُقوعه ، يزيد " لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر " .

الجوهر: يعنون به ما كان جِرمه يشغل فراغا ، بحيث يمتنع أن يحل غيرُه حيث حل ، وهو معنى المتحيز ، وذلك كالإنسان والحجر ، لا كالعلم واللون ، فإن كان الجوهر دقيقا ، بحيث انتهى في الدقة إلى أنه لا يقبل الانقسام بوجه ، فهو المسمى بالجوهر الفرد [1] ، وإن كان يقبل الانقسام فهو المسمى بالجسم ؛ ويسمى كل واحد من أجزائه جسما ، وإنما يمَتنعون من تسمية الدقيق جسما حال انفراده ؛ أما إذا انضم إلى غيره ، فسموا كل واحد منها جسما ، لأن حقيقة الجسم المؤلف ، وكل من الجوهرين عند الاجتماع ، يصدق عليه أنه مؤلف .

الجوهر الفرد لا كيفَ له ، أي لا طول له ، ولا عرض ، ولا شكل ؛ ولا يتجزّأ .

حرف الحاء

الحادث: يعنون به ، ما وُجد بعد أن كان معدوما . والحوادث حوادث لا أول لها .

الحجة: العلم بنسبة أمر إلى أمر على جهة الثّبوت أو النّفي ، سمّيت حجة ودليلا ، وهي عقلية ونقلية .

---

[1] - الجوهر الفرد أي الذرة التي توصل العلماء في القرن العشرين إلى اعتبارها قابلة للانشطار .

الحركة : من صفاتها أنها لا تكون أزلية ، لعدم إمكان بقائها ، وملزوميتها سبق الكون في الحيز المتنقل عنه .

التحدّي : التحدي هو طلب المعارضة وأصله في الحداء أن يتمارى فيه الحَاديان؛ ويقال تحدَّيت فلانا إذا ماريته ونازعته الغلبة ، وهو هنا ، عبارة عن قول النبي : (آية صدقي كذا) . وليس من شرط التحدّي ، أن يقول لا يأتي أحد بمثلها ، بل يكفي أن يقول آياتي أن يفعل الله تعالى كذا ، فيفعله ؛ فإجابة دعواه ، دليل على صدقه في مقالته .

الحدسيات :هي ما يجزِم به العقل لترُتّب دون ترتُّب التجربيات ، مع مصاحبة القرائن ، كقولنا نور القمر مستفاد من نور الشمس .

الحسيات: وتسمى أيضا ، مشاهدات وهي ما يجزم به العقل بواسطة حس ، كقولنا الشمس مشرقة ، والنار محرقة .

الحشر : عبارة عن جمع الأجساد وإحيائها وسوقها إلى الموقف وغيره من مواطن الآخرة .

الحكم الشرعي : هو : " خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع " ؛ فيدخل في الاقتضاء الإيجاب ، والتحريم ، والندب ، والكراهة .

الحكمة : في المجال التجريدي ، هي الحكمة النظرية ، كمعرفة الله تعالى وصفاته وأسمائه وأحكامه .

وفي في المجال العملي ، هي الحكمة العلمية أي علم الأخلاق ، وسياسة البدن ، وتدبير أمر الخلق المبلغ العظيم الذي لا يمكن للعقلاء الوصول إليه في مئين من السنين ، ووصل هو صلى الله عليه وسلم ، بغتة من غير تعلم ، ولا مخالطة لأحد معروف بالعلم.

الحكمة : المنسوبة إليه تعالى ، عبارة عن علمه بالأشياء وقدرته على إحكامها وإتقانها ؛ فهي تقتضي العلم والقدرة ، وهما واجبان له تعالى ، لا فِعْلَ الشيءِ لغرض كما زعمت المعتزلة .

المحل : الذات التي تقوم بها الصفات ، لا المكان الذي تجاوره الأجسام .

الحمق العرفي : هو التقليد الأعمى للآباء الذين يدفعون أنفسهم إلى التهلكة والموت (الانتحار) .

الحمق العقلي : هو التقليد العقدي الأعمى للآباء .

الحيّز : هو قدر من الفراغ .

المستحيل : يعنون به ما لا يتصور في العقل وجوده ، إما ضرورة كوجود الضدين في محل واحد و زمن واحد ، أو نظرا كوجود الشريك له جل وعلا .

حرف الخاء

المخصِّص: المقصود به ، الفاعل المختار الذي يخُصِّص الممكنَ الحادث ، بجائزٍ أراده دون جائز لم يرده .

خطاب الوضع : هو الحكم على أمر بأنه سبب أو شرط أو مانع لتلك الأشياء المذكورة . ومن مما يوضح أمر السببية ، حكم الشرع مثلا ، على دخول الوقت بأنه سبب لوجوب الصلاة والأمر بها ، وعِدَّة المرأة بأنها سبب لمنع النكاح ، وانعقاد البيع ، لأنه سبب لإباحة التصرف في المبيع .

الخطابة : هي ما تألف من مقدمات مقبولة من شخصٍ ، معتقَدٌ فيه الصدقُ لسرٍّ لا يطلع عليه ، أو لصفة جميلة كزيادة علم أو زهد ونحوه ؛ أو من مقدمات مظنونة مثل : هذا يدور في الليل بالسلاح ، وكل من يدور في الليل بالسلاح ، فهو لص ، فهذا لص . والغرض من الخطابة ترغيب السامعين .

الخُلْف : هو في مجال المنطق قياس يُستدل فيه بامتناع أحد النقيضين على تحقق الآخر . وهو أيضا استخراج النتيجة من أحد النقيضين ، " كإخراج الممكن من العدم إلى الوجود أو من الوجود إلى العدم " .

التخيير : من خيرَّ ومعناه الإباحة ، وهو داخل في الشأن المتعلق بأفعال المكلفين .

حرف الدال

الدائم : هو الموجود الذي لا ينقضي وجوده أي لا يلحقه عدم ويسمونه أيضا ، الأبدي .

الاستدراج : من درج ؛ والاستدراج هو خلق الخارق على يد أشقياء ، كالدجال و" فرعون " والجهالة الضالين المضلين .

الدليل : هو العلم بنسبة أمر إلى أمر على جهة الثّبوت أو النّفي ، نقول الدليل والحجة على حد سواء . ومثال ذلك ، قولك في بيان حدوث العالم . وهو ما سوى الله عز وجل . : العالم متغير ، وكل متغير حادث ؛ فإن ترتيب هاتين القضيتين المعلومتين على الوجه الخاص . وهو كون

الصغرى موجبة ، والكبرى كلية . يوصل مَن اتَّضحَ له بالبرهان صدقُها ، إلى العلم بأن العالم حادث لاندراج الصغرى في حكم الكبرى .

الأدلة النقلية : تدخل في الأدلة الساطعة ، فيما تُقبل فيه من العقائد [1]، وذلك كلٌّ ما لا تتوقف المعجزة عليه ، كنفي النقائص عنه تعالى ، وثبوت الوحدانية له على رأي ، وكوقوع بعض الممكنات من الحشر والرؤية ونحوهما . وصفتها بالسطوع ، إشارة إلى اشتراط القطع فيها أيضا . [2]

الدور : حقيقة الدور توقف الشيء على ما يتوقف عليه أي توقف الشيء على نفسه ، إما بمرتبة أو بمراتب ، ككون الشيء الواحد سابقا على نفسه مسبوقا بها .

حرف الراء

الربط بين الدليل والنتيجة عقليٌّ ، فلا يمكن - عند نفي الآفات العامة كالموت ونحوه . تخلُّفه ؟ وهذا ، مذهب " إمام الحرمين "، وهو الصحيح .

الرسول : (انظر موضوع النبوة)

رهص : ومنه الإرهاص والإرهاص وهو عبارة عن العلامات الدالة على بعثة نبيٍّ قبل بعثه . كالنور الذي كان يظهر في جبين " عبد المطلب "؛ وهو مأخوذ من الرِّهص بكسر الراء ، وهو أساس الحائط ، فأطلق على هذه العلامات ، الإرهاص لأنها تأسيس لقاعدة النبوة .

المريد هو من له صفة يرجح بها وقوع أحد طرفي الممكن ، وإن شئت فقل : هو القاصد لوقوع أحد طرفي الممكن . وبتعبير آخر ، المريد : أي صاحب الإرادة ، " هو من له صفة ، يرجح بها وقوع أحد طرفي الممكن ، وإن شئت فقل : هو القاصد لوقوع أحد طرفي الممكن " .

الرياضة : عبارة عن ملازمة العزلة والخلوة ، وتناول الحلال والجوع ، والتقليل من الدنيا على سبيل الزهد فيها ، ومداومة التعبد والذكر .

حرف الزاي

الزمان : هو * إما عبارة عن مقارنة متجدد لمتجدد ، أي حادث لحادث كمقارنة السفر لطلوع الشمس مثلا ، فثبوته فرع وجود حادثين مقترِنيَ الوجود ، لأنه نسبة بينهما ، والنسبة يتأخر

---

[1]- أي في حالة ، تسير هذه الأدلة مع روح الأدلة العقلية ، ولا تحتاج إلى إثبات معجزة كلام الله .

[2]- وإن كان يستحسن لدى بعضهم ، عبارة البراهين العقلية والقواطع السمعية .

وجودها عن وجود المُتَبِين ، ولا متجدد في الأزل ، فلا زمان ؛ والتجدد لوجوده جل وعلا وصفات ذاته العلية محال ، فنسبة الزمان إليه تعالى، محال على الإطلاق في الأزل وفيما لا يزال .

* وإما عبارة عن حركات الأفلاك ، وما يرجع إليها من الساعات وأجزائها ، وتعاقب الليل والنهار ، إذ الليل عبارة عن مغيب الشمس تحت الأفق ، والنهار عبارة عن ظهورها فوق الأفق ، وذلك في الحقيقة عبارة عن سير الفلك الأعظم معدل النهار بها تحت الأفق أو فوقه على ما تزعم الفلاسفة ، والساعة عبارة عن سير معدل النهار خمسة عشر درجة أي خمسة عشر قسما من ثلاثمائة وستين قسما متساوية قسّموا الفلك بها اصطلاحا .

والزمان بهذا المعنى هو الموجود كثيرا في تعارف أهل العادات ، ولا شك في انعدام الزمان بهذا المعنى أيضا، في الأزل إذ لا فلك فيه ، ولا حركة لما عرفت من برهان حدوث كل ما سوى الله عز وجل. ويستحيل أن يمر عليه جل وعلا ، الزمان بهذا المعنى ، لأنه إنما يمر على الأفلاك ، وما أحاطت به مما سجن في جوفها ، حتى تمر عليه الأزمنة من الساعات والليل والنهار وفصول السنة وأشهرها بحسب تحرك الأفلاك فوقه وتحته ، وظهور الشمس وارتفاعها فوق الأفق وغيبتها وانخفاضها تحت الأفق ، لتتقيد بذلك أعراضه المتجددة من يقظة ونوم ، وصحة وسقم ، وحياة وموت ونحو ذلك ، وتتقيد معايشه المقدرة بخريف وصيفا ، وربيعا ، وشتاء ، تدبيرُ من ليس كمثله شيء، لا إله إلا هو رب كل شيء تبارك وتعالى ، ومن تنَزه أن تحيط به الأمكنة أو تتجدد أو تتغير له صفة ، كيف يتصور أن يكون له مع شيء من العالم ، اتصال أو انفصال ، فقد اتضح لك أن الزمان على كلا الاعتبارين ، إنما هو من صفات الحوادث ، ولا يتقيد به إلا ما هو حادث. وقد يطلق على ما لا أول لوجوده ، أي وجوده أزلي لم يسبقه عدم ، والقدم باعتبار هذا المعنى الثاني هو الثابت له جل وعلا .

حرف السين

السبب الشرعي: ما يَلزَم مِن وجوده الوجود ، ومن عدمه العدم لذاته ، كزوال الشمس لوجود الظهر مثلا .

السِّحْر :عرَّف الشيخ " ابن عرفة" السّحْر بقوله : " أمر خارق للعادة مطردا لارتباط بسبب خاص به " .

والفرق بين السحر والكرامة ، هو أن الكرامة ظهور الخارق على يد عبدٍ ظاهر الصلاح ، بخلاف السحر ، فإن الخارق فيه ، إنما يظهر على يد الكفرة والفسّاق وحدَّ بعضُهم الكرامة ، فقال : "هي عبارة عن ظهور الخارق للعادة على يد عبد ظاهر الصلاح ، ليس بنبيٍّ في الحال ولا في المآل " .

السفسطة : شبيهة بالحق ، وليست به ، وتسمى المغالطة ، كقولنا في صورة فرس في حائط : هذا فرس ، وكل فرس صهال ؛ فهذا صهال .

السفاهة : ... مَعَ الجَهْلِ بِالْعَوَاقِبِ أَوْ فَوَاتِ تَرْجِيحُ اللَّذَّةِ الحَاضِرَةِ حَتَّى يَفْعَلَ السَّفِيهُ ... رُهُ أَوْ حَتْفَهُ ، وَهُوَ لاَ يَشْعُرُ . وبتعبير آخر ، السفه في العرف ، عبارة عن الجهل بالمصالح ، وخفة العقل حتى أن السفيه ليفعل ما يضره أو يهلكه حالا أو مآلا ، وهو لا يشعر ، أو يشعر لكن لجهله وخفة عقله يرجح المرجوح من قضاء لذة حالية ، لا بقاء لها مثلا ، على عقوبات عظيمة دائمة .

التسلسل من سلسل : حقيقته هي ترتيب أمور غير متناهية ، كإثبات حوادث لا أول لها .

السمُّنية : [1] المانعين إفادة النظر مطلقا .

السنة : المراد بها في الشريعة ، ما صدر عنه صلى الله عليه وسلم ، مما ليس بمَتْلُوٍ ، وينحصر ذلك في أقواله عليه الصلاة والسلام ، وأفعاله وتقاريره .

السهو : السهو والغفلة متقاربان في المعنى ، إلا أن السهو أكثر استعمالا عرفا ، في الذهول مع اعتقاد ما يضادّه ، والغفلة أعم ، فلذلك جمعنا بينهما .

حرف الشين

الشبهة : إن الشبهة لو كان لها ارتباط بعقد معيّن ، لكانت دليلا ، والتالي باطل ، لأن حقيقة الشبهة ما اشتبه أمرُها على الناظر ، فاعتقدها دليلا ، وليست بدليل ؟ فلا يلزم لجواز اشتراك المختلفات في بعض اللوازم ، فإن الدليل يفارق الشبهة ، وإن اشتركا في صورة النظم ، فإن مقدمات الدليل ضرورية أو تنتهي إلى الضرورية ، والشبهة ليست كذلك .

---

[1]- مذهب أو فرقة معروفة في الهند عبدة "سومنات" وهو صنمهم . يقولون بالتناسخ وقدم العالم وبنكرون النظر ومصدر العلم في الحواس .

الشرط : الشرط في اللغة ، هو العلامة ، ومنه أشراط الساعة أي علاماتها . وأما في الاصطلاح ، فهو ما يلزم من عدمه العدم ، ولا يلزم من وجوده ، وجودٌ ، ولا عدمٌ لذاته ، كتمام الحوْل لوجوب الزكاة .

وهو ينقسم إلى شرط عقلي ، وشرط عادي ، وشرط شرعي .

مثال الشرط العقلي ، الحياة للإدراك . فإنه يلزم من عدم الحياة ، عدم الإدراك ؛ ولا يلزم من وجود الحياة وجود الإدراك ولا عدمُه ، لأنه قد توجد الحياة ، ويكون معها غيبة بنوم أو إغماء أو جنون حتى لا يدركَ الحيُّ مع هذه الآفات شيئاً أصلاً .

ومثال الشرط العادي ، النطفة في الرحم للولادة ، فإنه يلزم من نفي النطفة في الرحم ، نفي الولادة ؛ ولا يلزم من وجود النطفة في الرحم ، ولادة ولا عدمها ، لأنه بعد أن توجد في الرحم ، قد يكوّن الله تعالى منها ، ولادة وقد لا يكوّن .

ومثال الشرط الشرعي ، الطهارة لصحة الصلاة ، وتمام الحوْل لوجوب الزكاة في العين ، والماشية ، مثلاً . فإنه يلزم من نفي الطهارة مع القدرة على تحصيلها ، عدم صحة الصلاة ؛ ولا يلزم من حصول الطهارة ، صحة الصلاة ولا عدمها ، لإمكان فسادها ، بعد حصول الطهارة ، باختلال ركن من أركانها ونحو ذلك . وكذا ، يلزم من عدم تمام الحول ، عدم وجوب الزكاة في العين ، والماشية ؛ ولا يلزم من حصول تمام الحول ، وجوب الزكاة فيهما ، لتوقفه على سبب ، وهو مِلكُ النصاب ملكاً كاملاً ، وزيادة مجيء الساعي في الماشية . إن جرت العادة بمجيئه . ونفي مانع الدَّين في العين دون الماشية ، ونفي مانع الرق والكفر فيهما .

الشعر :هو ما تألف من مقدمات متخيَّلة لترغيب النفس في شيء أو تنفيرها عنه فالأول كقولنا : هذه خمرة ، وكل خمرة ياقوتة سيالة ، فهذه ياقوتة سيالة ؛ والثاني كقولنا : هذه عسل ، وكل عسل مرة متهوّعة ، فهذه مرة متهوّعة . والغرض من الشعر ، انفعال النفس .

المشاغبة : تتألف من مقدمات شبيهة بالمقدمات المشهورة وتسمى المغالطة ، كقولنا في شخص يحفظ في البحث : هذا يكلم العلماء بألفاظ العلم حتى يسكتوا ، وكل من يكلم العلماء بألفاظ العلم حتى يسكتوا فهو عالم ، فهذا عالم .

الشك : هو التردد بين متناقضين أو احتمالين متساويين ، ومثال ذلك أنه لو تساوى عندك احتمال صدقه وكذبه ، لكان إدراكك لكل واحد من الاحتمالين المتساويين شكّاً .

حرف الصاد

الصحابي : عند الجمهور ، من اجتمع مؤمنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في حياته ، ثم مات مؤمنا ، وإن لم يرْوِ عنه ، وإن لم يطل .

الصراط هو جسر ممدود على متنْ جهنَّم ، يرده الأولون والآخرون ؛ وورد أنه أدق من الشعرة ، وتكون سرعة الناس عليه على قدر أعمالهم .

الصفة : حقيقة الصفة تستلزم موصوفا يتصف بها ؛ فلو قامت بنفسها لم تكن صفة .

الصفة الجامعة لجميع الأقسام هي عبارة عن كل صفة تدل على معنىً ، يندرج في سائر الأقسام الستة ، وهي الأوليات ، والمشاهدات ، وقضايا قياساتها معها ، والتجريبيات، والحدسيات والمتواترات . ومثال الصفات الجامعة عزة الله تعالى ، وجلاله ، وعظمته ، وكبريائه ، ونحو ذلك.

صفات الأفعال : هي عبارة عن صدور الآثار عن قدرته وإرادته جل وعلا . ومثال صفات الأفعال ، خلقُ الله جل وعلا ، ورزقُه ، وإحسانُه ؛ ومنهم من يمثلها بالأسماء الدالة عليها ، كالخالق ، والرازق ، والمحيي ، والمُميت .

الصفات السلبية : هي عبارة عن كل ما يمتنع أن يوصف به الباري جل وعلا . ويرجع معناها إلى سلب نقص مستحيل على الله ، وهي خمس صفات : القدم ، والبقاء ، والمخالفة للحوادث، والقيام بالنفس، والوحدانية . وهذه الصفات " لا وجود لمعانيها في الخارج " .

صفات المعاني : وهي عبارة عن الصفات الوجودية القائمة بالذات العلية ، و" هي الصفات التي هي موجودة في نفسها " ، وعددها سبع وهي : القدرة ، والإرادة ، والعلم ، والحياة ، والسمع ، والبصر ، والكلام .إنها بأسلوب آخر ، عبارة عن كل صفة قائمة بموصوفها ، موجبة له حكما ؛ وقيل هي المعاني الموجبة للأحوال .

الصفات المعنوية : هي عبارة عن كل حال ثبتت للذات معللة بمعني قائم بالذات وقيل هي كل صفة لازمة للذات ، لأجل معنى قائم بالذات . ومثال الصفات المعنوية كونه تعالى قادرا ، مريدا ، عالما ، حيا ، سميعا ، وبصيرا ومتكلما .

الصفات النفسية : التحقيق فيها ، رجوع هذه الصفات إلى السلب ، والمحققون يرون أن الصفات النفسية ، لم يعرف منها في كتب الكلام شيء .

التصميم : من صمم ، والتصميم هو الجزم وعدم رجوع صاحبه عنه ، كالجزم الاعتقادي .

حرف الضاد

الضرورة : تختلف عن النظر وتتميز بأنها الجزم بأمر جزما مطابقا بلا تأمل ، بحيث لو حاولت أن تدفع عن نفسها ذلك الجزم بتشكيك ، أو نحوه ، لم تقدر ؛ ومثاله : جزمنا بوجود أنفسنا ، وبأن الواحد مثلا ، نصف الاثنين ، ونحو ذلك مما هو كثير . والضروري في أقسام الحكم العقلي . ابتداء بلا احتياج إلى سبق نظر . لا يفتقر إلى تأمل . فهو ما لا يدرك بلا تأمل .

و الضروري كما ذهب إليه المُقترح " ، يطلق على أربعة معان :

*الأول ما ليس بمقدور بالقدرة الحادثة ، ونقيضه المكتسب ، وهو المقدور بها ؛ وهذا لا يختص بالعلم بل يقال حركة ضرورية كالمرتعش أي غير مقدورة بالقدرة الحادثة ؛

* الثاني :ما عُلم بغير دليل ؛

* الثالث : ما علم من غير تقدم نظر ، وهذان مختصان بالعلوم ؛

* الرابع : ما قارنه ضرر وحاجة ، كعلم الإنسان جوعه وآلامه ، وهذا المعنى الأخير ، هو المستحيل في حق عِلم الباري جل وعلا ، دون المعاني الثلاثة ، ولأجله امتنع إطلاق لفظ الضروري عليه .

حرف الظاء

الظلم : هو التصرف على خلاف الأمر .

حرف العين

العالَم : بفتح اللام ومعناه كل ما سوى الله تعالى .

العبث : يطلق عُرفا على فعل شيء مع الذهول وعدم القصد .

العرَض : ويعنون به ، ما كانت ذاته لا تشغل فراغا ، و لا له قيام بنفسه ، وإنما يكون وجوده تابعا لوجود الجوهر ، كالعلم الذي يقوم بالجوهر ، وكالحركة واللون ، فإنها لا تشغل فراغا ، بل الفراغ الذي شغله الجوهر قبل اتصافه بها ، هو الفراغ الذي يشغله مع اتصافه بها من غير زيادة .

الْمُعْجِزَة : من عجز ، والمعجزة اسم فاعل ، مأخوذة من الإعجاز ، مصدر أعجز، وهي لفظ أطلق على الآية الدالة على صدق النبي صلى الله عليه وسلم ، كقوله تعالى: ﴿اقْضُوٓاْ إِلَيَّ وَلَا

عْلُ اللهِ ستنظرونَ ما تظنونه ﴾.[1] خارقٌ للعادةِ، مقارنٌ لدعوى الرسالةِ، متحدّيًا به[2] قبلَ
عجزٍ مَنْ يبتغي معارضتَهُ عنِ الإتيانِ بمثلِهِ .

المعرفة : في مفهومها العام ، هي إدراك ما لصور الأشياء أو صفاتها أو سماتها وعلاماتها ، أو للمعاني المجردة سواء أكان لها في غير الذهن وجود أو لا . وكمال المعرفة يكون بمطابقة الإدراك لما عليه المدرَك في واقع نفسه من صورة أو صفة أو سمة وعلامة ، أو وجود أو عدم ، أو حق أو باطل أو غير ذلك مما يتعلق به . والمعرفة في مفهومها المنطقي الجَزْمُ المطابِقُ عن دليل .

المعرفة الحادثة : حقيقتها هي: الجزم المطابق عن ضرورة ، أو برهان.

الاعتقاد : من عقد ، والاعتقاد قسمان :

* مطابق لما في نفس الأمر ، ويسمى الاعتقاد الصحيح ، كاعتقاد عامة المؤمنين المقلدين ؛

* وغير مطابق ، ويسمى الاعتقاد الفاسد أو الجهل المركب ، كاعتقاد الكافرين .

العقل : هو إدراك أقسام الحكم العقلي ، وهي الواجب والمستحيل والجائز .

علم الكلام : هو العلم بأحكام الألوهية ، وإرسال الرسل وصدقها في كل أخبارها ، وما يتوقف شيء من ذلك عليه خاصا به ؛ وتقرير أدلتها بقوة ، هي مظنة لرد الشبهات وحل الشكوك . هكذا حدَّه الشيخ " ابن عرفة " قال : فيخرج علم المنطق ومن ثم قال غير واحد هو فرض كفاية على أهل كل قطر يشق الوصول منه إلى غيره .

وحدَّه " ابن التلمساني ": بأنه العلم بثبوت الألوهية والرسالة ، وما تتوقف عليه معرفتهما من جواز العالم وحدوثه ، وإبطال ما يناقض ذلك . ورده الشيخ "ابن عرفة" بفساد عكسه لخروج أحكام المعاد . وأما موضوعه فماهيات الممكنات من حيث دلالتها على وجوب وجود موجدها ، وصفاته ، وأفعاله .

العلم اليقيني : يحصل بالبرهان بأقسامه الستة التي يتركب منها . وأقسامه هي الأوليات ، و المشاهدات ، وقضايا قياساتها معها ، و التجربيات ، و الحدسيات ، و المتواترات .

من علل التعليل : تَعْلِيلُ الوَاجِبِ بالتلازم معناه لا إِفَادَةَ العلة لها الثُّبُوتَ .

---

[1]- يونس ، 71 .

[2]- إن شرط ثبوت كون الخارق معجزة ، أن يكون مسبوقا بدعواه آية ، فينبغي ألا تكون القدرة معجزة ، إلا أن يتحدى بها النبي .

فإذا رجع التعليل إلى معنى التلازم ، فإنه لم يلزم منه تأثير العلة في معلولها ، لأن التلازم . كما يعقل بين الممكنين من غير تأثير لأحدهما في الآخر ، كالجوهر والعرض . كذلك يعقل بين الواجبين من غير تأثير أيضا ، كأن نقول : إرادته تعالى تلازم علمه ، وعلمه يلازم كلامه ، وعلمه يلازم عالميته على القول بأن العالمية حال ثابتة ، وقس على هذا .

العيسوية : فرقة يهودية يقول أصحابها : " محمد " عليه الصلاة والسلام رسول الله ، لكنه رسول للعرب فقط فهم يقولون بنبوته صلى الله عليه وسلم ومعجزاته ، وينكرون أنه مبعوث للبشرية عامة .

حرف الغين

الغرض :معناه اشتمال الفعل على حكمة ، تبعث المعنيّ عقلا على إيجاده ، بحيث يلزم المعني نُقصه ، لو لم يفعل . هذا معنى الغرض ، فيكون موجبا للفعل ، وإلا لم يكن غرضا له علة فيه .

الغفلة: هي أعم من السهو ؛ وهما متقاربان في المعنى، إلا أن السهو أكثر ما يستعمل عرفا، في الذهول مع اعتقاد ما يضاده ، ويجوز الجمع بينهما .

المغالطة : هي ما تألف من مقدمات :

* شبيهة بالحق ، وليست به ، وتسمى سفسطة كقولنا في صورة فرس في حائط : هذا فرس ، وكل فرس صهّال ؛ فهذا صهال .

* أو شبيهة بالمقدمات المشهورة ، وتسمى المشاغبة كقولنا في شخص يحفظ في البحث : هذا يكلم العلماء بألفاظ العلم حتى يسكتوا ، وكل من يكلم العلماء بألفاظ العلم حتى يسكتوا فهو عالم ، فهذا عالم .

* أو من مقدمات وهمية ، كاذبة كأن تقول هذا ميت ، وكل ميت جماد ، فهذا جماد ، أو تقول هذا الميت جماد ، وكل جماد لا يُفزع منه ، فهذا لا يفزع منه . فإن النفس قد لا تقبل هذا الدليل الصحيح لمقدمات تتوهمها كاذبة ، فتقول : هذا إنسان يمكن قيامه وبطشه ، وكل من يمكن قيامه وبطشه فليس بجماد ، أو فهو مفزع منه ، فهذا ليس بجماد ، أو فهو مفزع منه ، وكما إذا رأيت حبلا مصنوعا على شكل حية، فتعلم أنه حبل ، فإذا ألقي عليك خفت منه لأن الوهم يغلب كثيرا على العقل . ما قادك شيء مثل الوهم . تقول النفس هذا يشبه الحية ، أو هذا شكل

حية ، وكل ما يكون كذلك ، فهو مخوف أو فالحزم في الفرار منه ، فهذا مخوف ، أو فالحزم في الفرار منه . وبمثل هذا الوهم وقع أكثر الناس في أنواع البدع ، والضلالات ، حتى وقفوا مع المعتادات ، واشتغلوا بالأكوان عن مكونها ، فاعتقدوا نافعا ما ليس بنافع ، وضارا ما ليس بضار . فأشركوا مع الله غيره ، و أثبتوا الوسائط بينه وبين خلقه ، وأسندوا التأثير إلى من ليس له تأثير ، وتوكلوا على من ليس له حول ولا قوة ولا تدبير ولا تقدير ، ولم يعلموا أن الممكنات كلها خيالات تنادي بلسان الحال ، أفصح من لسان المقال من يقف عندها وينظر : المقصد أمامك ، " إنما نحن فتنة فلا تكفر " . [1]

استغنائه عن المحل : معناه في مجال الحديث عن الله تعالى ، أن يكون في نفسه تعالى ذاتا ، موصفا بالصفات لا صفة .

حرف الفاء

الفصاحة: المشهور بين البيانيين أنها توصف بها الكلمة والكلام والمتكلم : فمعناها في الكلمة أن تكون خالصة من تنافر الحروف احترازا من نحو قوله: " غدائره مستشزرات إلى العلا "، والحكم في ذلك الذوق السليم ؛ وأما معناها في الكلام ، بأن تكون الكلمات فصيحة ، فلا تنافر بينها احترازا من قوله وقبرُ حربٍ بمكان قفَر ﴿ وليْس َ قُرب قبرِ حربٍ قبرَ) ، سالما من ضعف التأليف احترازا من نحو (ضرب غلامه زيدا) . ومن التعقيد المعنوي احترازا من نحو قوله : (وما مثله في الناس إلا مملكا أبو أمّه حي أبوه يقاربه) .

افتقار : الشيء إلى المحل ، أو وجوده في المحل ، معناه قيامه به على سبيل الاتصاف . افتقار الشيء إلى المخصِّص ، أن يكون حادثا محتاجا إلى فاعل يخصِّصُه بالوجود ، بدلا عن العدم الذي كان عليه .

حرف القاف

القدرة : صفة يتأتى بها إيقاع الفعل . ويقولون إنها عبارة عن الصفة المؤثرة على وفق الإرادة .

القدم : يطلق في مقتضى اللسان بإزاء معنيين :

---

[1]- هذه أقسام الحجة العقلية، وجعلها "البيضاوي" في الطوالع ثلاثة أقسام : البرهان ، والخطابة . وتسمى أيضا الأمارة . والمغالطة ؛ لأن الحجة العقلية إما أن تتركب من مقدمات قطعية أو من مقدمات ظنية، أو من شبيهة بإحداهما وتسمى الأولى برهانا و دليلا ، والثانية خطابة وأمارة والثالثة مغالطة .

*يُطلق على ما توالت على وجوده الأزمنة ، وكرّ عليه الجديدان الليل والنهار ، ومنه قوله تعالى﴿كالعُرجون القديم ﴾[1] وبهذا الاعتبار ، يقال أساس قديم ، وبناء قديم . وهذا الاعتبار مستحيل في حقه جل وعلا . وإما عبارة عن حركات الأفلاك ، وما يرجع إليها من الساعات وأجزائها ، وتعاقب الليل والنهار ، إذ الليل عبارة عن مغيب الشمس تحت الأفق ، والنهار عبارة عن ظهورها فوق الأفق ، وذلك في الحقيقة، عبارة عن سير الفلك الأعظم معدل النهار بها تحت الأفق أو فوقه على ما تزعم الفلاسفة ، والساعة عبارة عن سير معدل النهار خمسة عشر درجة أي خمسة عشر قسما من ثلاثمائة وستين قسما متساوية قسّموا الفلك بها اصطلاحا .

* وقد يطلق على ما لا أول لوجوده ، أي وجوده أزلي لم يسبقه عدم ، والقدم باعتبار هذا المعنى الثاني هو الثابت له جل وعلا .

المقدمات القطعية هي البرهان أو الدليل .

المقدمات الظنية : الخطابة والأمارة .

المقدمات الشبيهة بالمقدمات القطعية أو الظنية : مغالطة

قضايا قياساتها معها : وهي ما يجزم به العقل بوسط يتصوره معها ، كقولنا الأربعة زوج ، فإنه بسبب وسط حاضر في الذهن ، وهو الانقسام بمتساويين .

التقليد: هو الجزمُ المطابِقُ في عقائد الإيمان بلا دليل . هو أخذ قول الغير بغير دليل ؛ فيخرج منه ، أَخْذُ ما أتى به الرسول عليه الصلاة والسلام ، بعد ما عرف الآخذَ من الله تعالى ، وعُرف بالدليل صدقُ الرسول .

المقلد : ليس من وهب المعارف مقلها ككالناظر في أن الحاصلَ له علمٌ لا اعتقادٌ .

القياس المراد به مساواة فرعٍ لأصلٍ في علة حكمه ، وإنما يضاف القياس إلى الأئمة للتنبيه على أنه ليس كل قياس بمعتبر ، وإنما هو الذي يقع من الأئمة المجتهدين لاتساع مقدماته وكثرة الغلط فيه .

حرف الكاف

الكتاب: والمراد به القرآن المنَزل على نبينا ومولانا " محمد " صلى الله عليه وسلم.

[1] - ياسين ، 39 .

الكرامة والمعجزة : إن الكرامة . وإن كانت أمرا خارقا للعادة فإنها لا تكون مقارِ نة لدعوى النبوة ؛ وبهذا يزول اللَّبس بينهما . ومن أئمتنا من ذهب إلى أن الفرق بينهما أن الكرامة لا تقع على اختيار ، وقصدٍ من الولي ، بخلاف المعجزة ؛و المراد بالاختيار والإرادة هنا ، الشهوة والتمني ، إذ الفعل الخارق قد يكون من غير جنس مقدور العبد ومراده .ومن الأئمة من فرق بينهما بأن كل ما وقع من الخارق ومعجزةٍ لنِبيٍّ ، لا يقع كرامة لولي كإحياء الموتى ، وإبراء الأكمه ، وقلب العصا حية ، وفلق البحر أطوادا .

الكسب : هو مقارنة قدرة العبد لمقدورها فقط ، وهي قدرة لا تأثير لها البتة ؛ وهو بكلمة واحدة ، متعلّق التكليف الشرعي . إنه بشيء من التوضيح ، عبارة عن تعلق القدرة الحادثة بالفعل ، في محلها من غير تأثير . وفي الحالة التي يخلق الله فيها مع الفعل ، قدرة تقارنه ، يسمى العبد في الاصطلاح ، مختارا ومكتسبا وفاعلا ، وإلا سمي مضطرا أو مجبورا .

الكفر : التكذيب أو التشكك ؛ ولا يتم الحكمالبكفر بذلك الفعل من حيث ذاتُه ، بل من حيث دلالته شرعا ، وعادة على اتصاف صاحبه بالكفر .

الأكوان : ج.كوْن ، ويعنون بها أعراضا مخصوصة ، وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق .

الممكن : هالذي يصحّ في العقل وجودُه وعدمه . وهو الذي يقبل العدم لذاته ؛ وأحكام الباري تعالى لا تقبل العدم لذاتها .والممكنات المراد بها أيضا ، ما سبق قضاء الإله بأنه يوجد ، لا كل ما يفرضه العقل من الممكنات ، وإن كان لا يوجد أصلا .

حرف اللام

التلازم : توافُ الممكنينْ أو الواجبين من غير تأثير لأحدهما في الآخر ، كالجوهر والعرض بشأن الممكن ، وكقولنا ، إرادته تعالى تلازم علمه وعلمه يلازم كلامه ، بشأن الواجب .

حرف الميم

ما لا يزال : ويعنون به ، ما له أول ، وهو ضد الأزل .

المنحمناالمنحمنا باللسان السرياني ، والبارَ قليط بالرومية ، و" محمد " صلى الله عليه وسلم بالعربية .

حرف النون

النبوة : لفظ النبوة في اللغة على وجهين ، مهموز وغير مهموز . فأما في لغة من همز ، فهو مأخوذ من النبأ ، وهو الخبر ، ويحتمل أن يكون فعيل بمعنى مفعول أي هو منبأ بالغيوب ، أو بمعنى فاعل أو مفعل أي هو منبئ بما أطلعه الله عليه . ويصح ترك الهمز في هذين الوجهين تسهيلا .

وأما في لغة من لم يهمز من أصله ، فهو مأخوذ من النَّبوة بفتح النون ، وهو ما ارتفع من الأرض ؛ فيقال نبا الشيء إذا ارتفع ، والمعنى على هذا أن النبي مرتفع عن طور البشر باختصاصه بالوحي وخطاب الله تعالى .

والنبوة عندنا ، هي اختصاصٌ بسماع وحي من الله بواسطة ملَك أو دونه ، فإنْ أُمر بتبليغه فرسالة . فالمختص بالأول والثاني : رسول فقط ؛ وبالأول نبي . فالرسول إذن أخص من النبي مطلقا؛ فكل رسولنبي، وليس كل نبي رسول ؛ وقيل هما بمعنىً ، وقيل بينهما عموم وخصوص من وجه ، فيجتمعان في الرسول من البشر ، وينفرد النبي في من أوحي إليه من البشر ، ولم يؤمر بالتبليغ ؛ وينفرد الرسول ، فيمن أوحي إليه من الملائكة وبعث إلى غيره . وقيل هما متباينان ، وأن الرُّسُل هم أصحاب الكتب والشرائع ، والنبيون هم الذين يحكمون بالمنَزّل على غيرهم مع أنهم يوحى إليهم .

النشر : عبارة عن إحياء الأجساد بعد مماتها .

النظر : إنّ أول واجب النظر ، وحقيقة النظر ، ترتيب أمور معلومة على وجه يؤدي إلى استعلام ما ليس بمعلوم . هكذا عرفه " البيضاوي "[1] وغيره ، وأحسن منه وأسلم أن نقول : النظر وضع معلوم أو ترتيب معلومين فصاعدا على وجهٍ يُتوصل به إلى المطلوب . ومن الخصائص التي يتصف بها النظر ، أنه يستفيد من التجربة ، ويتم بالاجتهاد والتعلم ، ويختلف عن الضرورة ، و يرادف الفكر . وما هو النظري في الحكم العقلي يتحققبعدَ سبق النظر .

حرف الهاء

المهندسون : وهم من لا يؤمنون بأن الإنسان يستطيع بلوغ المسائل الإلهية بعقله . هم المانعون إفادة النظر في الإلهيات . ومن أفكارهم أن الحكم على الشيء فرع تصوّره ، وحقيقة

[1]- ناصر الدين البيضاوي (ت 685هـ) من أشهر ما ألف " أنوار التنزيل وأسرار التأويل " و" طوالع الأنوار" في علم الكلام .

الإله يستحيل تصو ّ رها ، فلا يدرك بالنظر ،الحكم عليها ، وبأن أقرب الأشياء إلى الإنسان ، هُ ويّةُ ه التي يشير إليها بـ(أنا) .

ومشاهدات : وتسمى أيضا ، حسيات وهي ما يجزم به العقل بواسطة حس ، كقولنا الشمس مشرقة ، والنار محرقة .

حرف الواو

الواجب : ويعنون به ما لا يتصور في العقل عدمه إما بالضرورة ، كالتحيز للجوهر ، وإما بالنظر ، كوجوده تعالى ، وثبوت صفات ذاته .

الواجب بالضرورة : لا يفتقر إلى تأمل .

الواحد : تعريفه شامل للواحد الحقيقي ، وهو ما لا ينقسم أصلا ، وللواحد الإضافي ، وهو ما ينقسم ، لكن لا إلى أمور مستوية في الحقيقة ، كالإنسان المنقسم إلى الأعضاء المختلفة من يد ورجل ورأس ونحوها ، فإنها غير مستوية في الماهية . ويخرج من التعريف ما انقسم إلى أمور متساوية في الماهية ، كجماعة نقط من عسل أو ماء ونحوهما . وقيل : الواحد في اصطلاح الأصوليين ، هو الشيء الذي لا ينقسم .

وأما أقسام الوحدة فكثيرة : الواحد الحقيقي ، والواحد بالشخص ، والواحد بالجنس ، والواحد بالنوع ، والواحد بالفصل ، والواحد بالعرض .

والواحد بالشخص ، إما واحد بالاتصال أو واحد بالاجتماع ، ويسمى الواحد بالتركيب ، والواحد بالارتباط .

والواحد بالعرض ، إما واحد بالمحمول ، وإما واحد بالموضوع ، فهذه أقسام سبعة.

الواحد بالنوع هو إحدى جهات الوحدة ، بحيث تكون نفس الماهية لمعروض كثرة ، كاتحاد زيد وعمر في الإنسانية .

والواحد بالجنس هو أن تكون جهة الوحدة جزءا من نفس الماهية لمعروض كثرة، كاتحاد الإنسان والفرس في الحيوان .

والواحد بالفصل يختص بحقيقة واحدة ، وهو الواحد بالفصل ، كاتحاد زيد وعمر في النطق .

الواحد بالعرض قسمان ، لأنه إما أن تكون جهة الاتحاد محمولة على التعدد ، كاتحاد القطن والثلج في حمل البياض عليهما ، ويسمى الواحد بالمحمول ، أو تكون جهة الاتحاد موضوعة له ، كاتحاد الضاحك والكاتب في وضع الإنسان لهما ، أي يحملان عليه ، ويسمى الواحد بالموضوع

الواحد : في اصطلاح الكلاميين ، هو المراد من كونه جل وعلا واحدا ، ونفي قبوله الانقسام ونفي نظير له في الإلوهية .

وقد اختُلف في الوحدة ، فقيل هي صفة سلبية ، فهي عبارة عن سلب الكثرة ، ونقل عن القاضي " أبي بكر الباقلاني " ، و" إمام الحرمين " ، أنها صفة نفسية ، والتحقيق الأول .

المتواترات : في اصطلاح العرف ، هي العلوم التي نقلها قوم ثقات ، تعددت حلقتهم .

وهي في مصطلحات الإبستيمولوجيا ، ما يجزم به العقل بواسطة حس السمع ، ووسط حاضر في الذهن ، وذلك أن يخبر عن محسوس يمكن وقوعه جمعٌ كثير يجزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب ، كقولنا " محمد " صلى الله عليه وسلم ادعى النبوة ، وظهرت المعجزة على يديه ، وهذا القسم مركب من قسمين ، وهما المشاهدات وقضايا قياساتها معها .

الوجوب : ومعناه أنه لا يقبل الانتفاء بحال .

الوحدانية : صفة سلبية ، والوحدة هي كون الشيء بحيث لا ينقسم إلى أمور متشاركة في الماهية .

الوضع المتعلق بأفعال المكلفين : عبارة عن الحكم على الشيء ، بأنه :

*سببٌ لأحد الأحكام الخمسة : (الإيجاب ، والتحريم ، والندب ، والكراهة ، والإباحة) ؛

* أو شرط فيه ؛

* أو مانع منه .

التولد : من ولد ، والتولد يعني لدى المعتزلة ، أن القدرة الحادثة أثرت في وجود النتيجة بواسطة تأثيرها في النظر . إنه بأسلوب آخر ، إيجاد حادث بواسطة مقدور للقدرة الحادثة . ولقد استوحوا الفكرة من الفلاسفة في الأسباب الطبيعية ، وزعموا أن الطبيعة تؤثر في مفعولها ، ما لم يمنعها مانع ، كاعتقادهم بأن الضرب متولد من حركة اليد ، وناشئ عنه .

الوهم : من جنس المغالطات كالكذب مثلا ، كأن تقول هذا ميت ، وكل ميت جماد ، فهذا جماد ، أو تقول هذا الميت جماد ، وكل جماد لا يفزُ ع منه ، فهذا لا يفزع منه ، فإن النفس ، قد لا تقبل هذا الدليل الصحيح ، لمقدمات تتوهمها كاذبة .

الميزان : هو حق ورد به القرآن والسنة ، وهو بعمود وكفتين عند أهل السنة ، والموزون فيه ، صحف الأعمال أو مثالات يخلقها الله تعالى ، ويزنها جل وعلا على قدر أجور الأعمال ، وما يتعلق بها من ثوابها وعقابها .

حرف الياء

اليقين : يعني العلم .

فهارس

أولا :   فهرس مراجع الكتاب

ثانيا :   فهرس أسماء الأعلام

ثالثا :   فهرس الآيات القرآنية

رابعا : فهرس الأحاديث النبوية

خامسا: فهرس المحتويات

أولا : فهرس مراجع الكتاب

أولا : مؤلفات الشيخ ابن يوسف السنوسي

1. السنوسي (محمد بن يوسف) ، شرح العقيدة الكبرى ، مطبعة جريدة " الإسلام"، مصر ، 1316 هـ.

2. السنوسي (محمد بن يوسف) ، شرح العقيدة الوسطى، ط. 1 ، مطبعة التقدم الوطنية، تونس ، بدون تاريخ.

3. السنوسي (محمد بن يوسف) ، العقيدة الصغرى أو متن السنوسية المشهورة بأم البراهين، عن أحمد الطوخي، كتاب مجموع من مهمات المتون المستعملة من غالب خواص الفنون ، مطبعة جامع المتون، الأزهر1299 هـ / 1882 .

4. السنوسي (محمد بن يوسف) ، متن العقيدة الصغرى ، تحقيق لوسياني ، الجزائر ، 1896م.

5. السنوسي (محمد بن يوسف) العقيدة الصغرى وشرحها ، ضبط وتقديم ، أحمد بن ديمراد منشورات المجلس الإسلامي الأعلى ، الجزائر ، 2011 .

6. السنوسي (محمد بن يوسف) ، صغرى الصغرى وشرحها ، المطبعة الميمنية ، مصر، 1324 هـ .

7. السنوسي (محمد بن يوسف) ، المنهج السديد في شرح كفاية المريد ، تحقيق مصطفى مرزوقي، دار الهدى ، عين مليلة ، الجزائر .

8. السنوسي (محمد بن يوسف) ، المقدمات السنوسية ، المطبعة الميمنية ، مصر ، 1324 هـ

9. السنوسي (محمد بن يوسف) ، شرح المقدمات الكلامية ، تحقيق ج. د. لوسياني ، الجزائر ، 1908.

10. السنوسي (محمد بن يوسف) ، مجربات (في الطب) ، على هامش مجربات الديربي الكبير المسمى " فتح الملك المجيد المؤلف لنفع العبيد وقمع العبيد وقمع كل جبار عنيد " ، مطبعة المنار ، تونس ، بدون تاريخ .

11. السنوسي (محمد بن يوسف) ، المقرب المستوفي على الحوفي ، مخطوط بالمكتبة الوطنية، الجزائر ، رقم 1450 .

ثانيا : مؤلفات خاصة بالسنوسي وعامة

12. د. إبراهيم (زكريا) ، مشكلة الفلسفة ، مكتبة مصر ، 1971 .

13. ابن باديس (عبد الحميد) ، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير ، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية ط . 1 ، دار البعث للطباعة والنشر ، قسنطينة ، 1982 .

14. ابن الخطيب (لسان الدين) ، الإحاطة في أخبار غرناطة ، تحقيق وتقديم ، محمد عبد الله عنان ، ط. 2 ، المجلد الأول ، الشركة المصرية للطباعة والنشر، القاهرة ، ج2 ، 1974 .

15. ابن خلدون (عبد الرحمن) ، المقدمة ، المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة ، بدون تاريخ.

16. ابن خميس (650-708هـ / 1252-1308م) ؛ انظر : عبد الوهاب بن منصور ، المنتخب النفيس من شعر أبي عبد الله بن خميس ، ط . 1 ، مطبعة ابن خلدون ، تلمسان ، 1369 هـ .

17. ابن رشد (أبو الوليد) ، فصل المقال ، تقديم وتعليق ، ألبير نصري نادر ، ط 1 ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، 1961

18. أبو الوليد بن رشد ، " الضروري في أصول الفقه،"تقديم وتحقيق ، جمال الدين العَلوي، دار الغرب الإسلامي ، ط . 1 ، 1994 ، بيروت لبنان .

19. ابن الصلاح ، فتاوى ابن الصلاح ، في التفسير والحديث والأصول والفقه ، تخريج وتعليق سعيد بن محمد السِّناري ، دار الحديث ، القاهر ة ، 2007 .

20. ابن مريم المديوني ، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان ، تحقيق محمد بن أبي شنب المطبعة الثعالبية ، الجزائر ، 1908 .

21. إخوان الصفا ، رسائل ، ج 4 ، الأنيس ، الجزائر ، 1992 .

22. الأشعري (أبو الحسن) ، استحسان الخوض في علم الكلام ،ط. 2 ، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية ، الهند ، 1344 هـ .

23. الأشعري (أبو الحسن) ، كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ واالبدع ، نشرة الأب رتشرد مكارثي اليسوعي ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، 1953 .

24. الأشعري (أبو الحسن) ، كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ، تقديم وتعليق ،د. حمودة غرابه ، مطبعة مصر ، 1955 .

25. الأشعري (أبو الحسن) ، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، الجزآن (الأول والثاني) ، ط 1 ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، 1950 .

26. أمين (أحمد) ، فجر الإسلام ، ط 7 ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، 1959 .

27. أمين (أحمد) ، ضحى الإسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، ج. 3 ، القاهرة ، 1962 .

28. أمين (أحمد) و زكي نجيب محمود ، قصة الفلسفة اليونانية ، ط. 4 ، مط لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، 1958 .

29. الباقلاني (أبو بكر) ، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ، تعليق وتقديم ، محمد زاهد الكوثري ، المكتبة الأزهرية للتراث ، ط. 2 ، 2000 .

30. الباقلاني (أبو بكر) ، كتاب تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل ، ، القاهرة ، 1949 .

31. بدوي (عبد الرحمن) ، المنطق الصوري والرياضي ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، 1962 .

32. بدير عون (فيصل) ، علم الكلام ومدارسه ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، 1981.

33. بشلار (غاستون ،)معايير الفكر العلمي ، ترجمة فايز كُم نَقْش ، مكتبة الفكر العربي ، بيروت ، 1969 .

34. بوقلي حسن (جمال الدين) ، الإمام ابن يوسف السنوسي وعلم التوحيد ، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر ، 1985 .

35. بوقلي حسن (جمال الدين) ، قضايا فلسفية ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ، 1979 .

36. البيضاوي (ناصر الدين) ، طوالع الأنوار من مطالع الأنظار ، تحقيق وتقديم ، عباس سليمان ، ط . 1 ، دار الجيل ، بيروت ، المكتبة الأزهرية للتراث ، القاهرة ، 1991 .

37. الجرجاني (علي بن محمد الشريف) ، كتاب التعريفات ، مكتبة لبنان ، 1985 .

38. الجرجاني (علي بن محمد الشريف) ، كتاب التعريفات ، تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي ، الطبعة الأولى ، دار النفائس بيروت ، 2003 .

39. الجزيري (نوران) ، قراءة في علم الكلام ، الغائية عند الأشاعرة ، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب 1992 .

40. الجويني (أبو المعالي) الإرشاد ، تحقيق لوسياني ، المطبعة الدولية ، باريس ، 1938 .

41. الجويني (أبو المعالي) ، الشامل في أصول الدين ، حققه وقدم له ، علي سامي النشار ، فيصل بدير عون ، سهير محمد مختار ، منشأ المعارف ، الإسكندرية ، 1969 .

42. خليف (فتح الله) ، فخر الدين الرازي ، دار الجامعات المصرية ، الإسكندرية ، 1976

43. الدسوقي (محمد) ، حاشية على شرح أم البراهين ، المطبعة الميمنية ، مصر ، 1312 هـ .

44. د. دنيا (سليمان) ، الفكر الفلسفي الإسلامي ، ط.1 ، مكتبة الخانجي ، مصر ، 1967.

45. ديورانت (ول) ، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي ، ترجمة د. فتح الله محمد المشعشع ، ط . 1 ، مؤسسة المعارف ، بيروت ، 1966 .

46. الرازي (فخر الدين) ، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير ، الأجزاء : (2-4) ؛ 8 ؛ 18؛ 21 ؛ (24-26) ؛ 30 ؛ 32 ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، بدون تاريخ .

47. الرازي (فخر الدين) ، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، الطبعة الأولى ، المطبعة الحسنية المصرية ، بدون تاريخ .

48. الزمخشري (جار الله) ، تفسير الكشاف ، الجزء ، 1 ، تحقيق محمد مرسي عامر ، ط. 2، في ستة أجزاء ، دار المصحف ، القاهرة ، 1977 .

49. زيدان (جرجي) ، تاريخ آداب اللغة العربية ، ج 2 ، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ، الجزائر ، بدون تاريخ .

50. سابق (السيد) ، في كتابه ، فقه السنة ، المجلد الأول ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط. 2 ، 1987 .

51. د. سعدييف (أرثور) ، د. توفيق سلُّوم ، الفلسفة العربية الإسلامية ، الكلام والمشائية والتصوف ، ط . 1 ، دار الفارابي ، بيروت ، 2000 .

52. د. سلُّوم (توفيق) ، انظر ، د. سعدييف (أرثور .) .

53. سليمان (عباس) ، تطور علم الكلام إلى الفلسفة ومنهجها عند نصير الدين الطوسي ، دراسة تحليلية مقارنة لكتاب تجريد العقائد ، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية ، 1994 .

54. سيد الأهل (عبد العزيز) ، قاموس القرآن ، ط . 3 ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1980.

55. د. السيد صالح (سعد الدين) ، قضايا فلسفية في ميزان العقيدة الإسلامية ، ط.1 ، مطبوعات جامعة الإمارات العربية المتحدة ، 1418 هـ / 1998 م

56. أبو الشاطبي (إسحاق إبراهيم) ، كتاب " الموافقات في أصول الأحكام " ، (وهو في أربعة أجزاء ، دار الفكر ، بدون تاريخ) .

57. الشريف التلمساني (أبو عبد الله محمد) ، (710-771هـ/ 1311-1369م) صاحب " مفتاح الوصول إلى البناء الفروع على الأصول " ، تقديم وضبط وتعليق ، الشريف قصار ، شركة النشر والاتصال ، تيبازة ، الجزائر ، بدون تاريخ .

58. الشهرستاني (أبو الفتح) ، الملل والنحل ، ط . 1 ، الجزآن . (1) و(2) ، تقديم وتعليق تحقيق محمد سيد كيلاني، طبعة دار المعرفة ، بيروت لبنان ؛ الطبعة الثانية ، بالوفسيت ، 1975 .

59. الشهرستاني (أبو الفتح) ، الملل والنحل ، تقديم وتعليق ، أحمد فهمي محمد ، ط . 1 ، جزآن ، القاهرة ، 1948 .

60. الشهرستاني (أبو الفتح)، نهِـاية الإقدام في علم الكلام ، مكتبة المصطفى الإلكترونية ، بدون تاريخ

61. صليبا (جميل) ، المعجم الفلسفي ، جزآن ، دار الكتاب اللبناني ، 1982 .

62. الطويل (توفيق) ، أسس الفلسفة ، ط. 5 ، دار النهضة العربية ، 1967 .

63. عبد الجبار ، المغني في أبواب التوحيد والعدل ، تحقيق أمين الخولى ، الهيئة العامة للتأليف والترجمة والنشر ، 1963 .

64. عبد المقصود محمد سلطان (عبد المحسن) ، فكرة الزمان عند الأشاعرة ، الطبعة الأولى ، الناشر مكتبة الخانجي بالقاهرة ، 2000 .

65. د. عثمان الخشت (محمد) ، مدخل إلى فلسفة الدين ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة ، 2001 .

66. العريْبيِ (محمد) ، المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي ، ط. 1 ، دار الفكر اللبناني ، بيروت ، 1992 .

67. العقاد (عباس محمود) ، الله ، ط. 5 ، دار المعارف بمصر ، بدون تاريخ .

68. عليش (محمد) ، القول الوافي في السديد بخدمة شرح عقيدة أهل التوحيد لبن يوسف السنوسي ، ولقد انتهى من وضعه سنة 1293هـ .

69. غرديه (لويس) – ج . قنواتي ، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية ، ترجمة، صبحي صالح والأب فريد جبر ، الجزآن الأول والثاني ، ط. 1 ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1967؛ الجزء الثالث ، 1969

70. الغزالي (أبو حامد) ، إحياء العلوم الدين ، تقديم بدوي طبانة ، الأجزاء (الأول)، كتاب العلم ، (الثالث) ، كتاب شرح عجائب القلب ، (الرابع) ، كتاب النية والإخلاص والصدق ، دار إحياء الكتب العربية ، بدون تاريخ .

71. الغزالي (أبو حامد) ، إلجام العوام عن الخوض في علم الكلام " ، مصدر المخطوط، المكتبات الإسلامية ، بوزارة الأوقاف الكويتية ، رقم ، 3 / 157 .

72. الغزالي (أبو حامد) ، تهافت الفلاسفة ، تقديم صلاح الدين الهواري ، المكتبة العصرية ، بيروت ، 2007 .

73. الغزالي (أبو حامد) ، الاقتصاد في الاعتقاد ، شرح وتحقيق و تعليق ، إنصاف رمضان ، دار قطيبة للطباعة والنشر ، 2003 .

74. الغزالي (أبو حامد) مقاصد الفلاسفة في المنطق والحكمة الإلهِ ية والحكمة الطبيعية ، ط. 2 ، المطبعة المحمودية التجارية ، الأزهر ، مصر ، 1936 .

75. الغزالي (أبو حامد) ، المنقذ من الضلال ، تحقيق وتقديم ، جميل صليبا وكامل علي، دار الأندلس ، بدون تاريخ .

76. الغزالي (أبو حامد) ، معيار العلم ، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف بمصر ، 1961 ، ص، (59-60) .

77. الغزالي (أبو حامد) ، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ، تعليق محمود دبيجو ، ط. 1 ، 1993 (http://WWW.ghazali.org) .

78. الفارابي (أبو نصر)، إحصاء العلوم ، قدم له وشرحه وبوّبه ، د . علي بوملحم ، ط. 1 دار ومكتبة الهلال ، بيروت ، 1996 .

79. د. فخري (ماجد) ، أرسطوطاليس المعلم الأول ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، 1958

80. د. فخري (ماجد) ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة كمال اليازيجي ، الدار المتحدة للنشر ، 1974

81. فروخ (عمر) ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1966 .

82. قطب (سيّد) ، في ظلال القرآن ، دار إحياء التراث العربي ، (المجلد 1 ، ج.1) و(المجلد 2 ، ج.6) ، ط . 7 ، بيروت ، لبنان ، 1971 .

83. قنواتي (ج) ، انظر ، غرديه (لويس .) .

84. كبرى زاده (طاش) ، عن محمد صالح محمد السيد ، مدخل إلى علم الكلام ، دار قباء للطباعة والتوزيع ، القاهرة ، 2001 .

85. كولبه (أزفلد) ، المدخل إلى الفلسفة ، نقله إلى العربية وعلق عليه أبو العلاء عفيفي ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، 1965 .

86. ليبنتز (ولهالم) ، المونادولوجيا ، ترجمة ، ألبير نصري نادر ، بيروت ، 1956 .

87. مجهول ، كتاب تعريف الأحياء بفضائل الإحياء ، على هامش الإحياء ، ج . 1 .

88. محمد السيد (محمد صالح) ، مدخل إلى علم الكلام ، دار قباء للطباعة والتوزيع ، القاهرة ، 2001 .

89. د. محمد صالح (محمد السيد) ، أصالة علم الكلام ، دار الثقافة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، 1987.

90. د. مدكور (إبراهيم) ، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق ، ج. 2 ، دار المعارف، القاهرة ، 1976.

91. د. مرحبا (محمد عبد الرحمن)، المسألة الفلسفية ، ط. 3 ، منشورات عويدات ، بيروت – باريس ، 1988 .

92. د . مزيان (عبد المجيد) ، مجلة الثقافة ، عدد 80 ، مارس أفريل 1984 : " العقلانية الرشدية في علوم الشريعة " .

93. الملالي (محمد) ، المواهب القدسية في المناقب السنوسية ، مخطوط ، لصاحبه عبد السلام العشعاشي

94. د. مهدي (فضل الله) ، العقل والشريعة ، مباحث في الابستمولوجيا العربية الإسلامية ، دار الطليعة، بيروت بدون تاريخ .

95. موسى (جلال محمد عبد الحميد) ، نشأة الأشعرية وتطورها ، دار الكتاب اللبناني، بيروت ، 1975.

96. نجيب محمود (زكي) ، المنطق الوضعي ، الطبعة الرابعة ، ج 2 ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، 1966 .

97. نجيب محمود (زكي) ، انظر أمين (أحمد .) .

98. نقادي (سيدي محمد) ، إسهامات العلامة الآبلي الثقافية بحواضر المغرب ، مطبعة رغاية ، 2012 .

***

المراجع الأجنبية والمواقع الإلكترونية

99. Aristote, *Métaphysique*, traduite par Bernard Sichère, 2 vol., *Livres de A* à *E*, Paris, Pocket, coll. Agora, 2007.

100. Arnaldez (Roger), les sciences coraniques, grammaire, droit, théologie et mystique, J. Vrin, 2005.

101. Bernard (Claude), Introduction à l'étude de la médecine expérimentale, Garnier-Flammarion, Paris, 1966.

102. Bridoux (André), morale, Librairie Hachette, Paris, 1946, P. 134.

103. Cuvillier (Armand), Précis de Philosophie, t. II, Colin, 1957.

104. DIB (Mohammed Souhil), L'œuvre de Ibn Yûsuf al-Sanûsi, Editions ANEP, Alger,2007.

105. Fourastié (Jean), Les conditions de l'esprit scientifiques, Gallimard, 1966.

106. Heisenberg (W.), La nature dans la physique contemporaine, Gallimard, 1962, France.

107. http://ahlalhdeeth.com : الموقع الإلكتروني

108. http://WWW.ghazali.org : الموقع الإلكتروني

109. http://www. Merveillescoraniques.net : الموقع الإلكتروني

110. MILL (John Stuart), Système de logique déductive et inductive, Collection les auteur(e)s classiques.

111. Mouy, Logique et philosophie des sciences, Librairie Hachette, France, 1944.

112. Popper (Karl), Un univers de propensions : Deux études sur la causalité et l'évolution. Trad. de l'anglais et présenté par Alain Boyer (Paris : Ed. de l'Eclat, 1991).

113. POPPER (Karl), Toute vie est résolution de problèmes (1994). trad. Cl. Duverney. Actes Sud, 1997.

114. RUSSELL (Bertrand), Problèmes de philosophie, Petite Bibliothèque Payot, n° 79, Paris, 1965.

116. Théodicée, Collection Essais de **Théodicée** Gottfried Wilhelm Leibniz. Félix Alcan, 1900.

117. ZAHI (Farouk), Quotidien d'Oran du 13-12-2012.

فهارس

أولا : فهرس مراجع الكتاب
ثانيا : فهرس أسماء الأعلام
ثالثا : فهرس الآيات القرآنية
رابعا : فهرس الأحاديث النبوية
خامسا: فهرس المحتويات

أولا : فهرس مراجع الكتاب

أولا : مؤلفات الشيخ ابن يوسف السنوسي

118. السنوسي (محمد بن يوسف) ، شرح العقيدة الكبرى ، مطبعة جريدة " الإسلام "، مصر 1316 هـ .

119. السنوسي (محمد بن يوسف) ، شرح العقيدة الوسطى، ط . 1 ، مطبعة التقدم الوطنية، تونس ، بدون تاريخ .

120. السنوسي (محمد بن يوسف) ، العقيدة الصغرى أو متن السنوسية المشهورة بأم البراهين، عن أحمد الطوخي ، كتاب مجموع من مهمات المتون المستعملة من غالب خواص الفنون ، مطبعة جامع المتون ، الأزهر1299 هـ / 1882 .

121. السنوسي (محمد بن يوسف) ، متن العقيدة الصغرى ، تحقيق لوسياني ، الجزائر ، 1896م.

122. السنوسي (محمد بن يوسف) العقيدة الصغرى وشرحها ، ضبط وتقديم ، أحمد بن ديمراد منشورات المجلس الإسلامي الأعلى ، الجزائر ، 2011 .

123. السنوسي (محمد بن يوسف) ، صغرى الصغرى وشرحها ، المطبعة الميمنية ، مصر، 1324 هـ .

124. السنوسي (محمد بن يوسف) ، المنهج السديد في شرح كفاية المريد ، تحقيق مصطفى مرزوقي، دار الهدى ، عين مليلة ، الجزائر .

125. السنوسي (محمد بن يوسف) ، المقدمات السنوسية ، المطبعة الميمنية ، مصر ، 1324 هـ

126. السنوسي (محمد بن يوسف) ، شرح المقدمات الكلامية ، تحقيق ج. د. لوسياني ، الجزائر ، 1908.

127. السنوسي (محمد بن يوسف) ، مجربات (في الطب) ، على هامش مجربات الديربي الكبير المسمى " فتح الملك المجيد المؤلف لنفع العبيد وقمع العبيد وقمع كل جبار عنيد " ، مطبعة المنار ، تونس ، بدون تاريخ .

128. السنوسي (محمد بن يوسف) ، المقرب المستوفي على الحوفي ، مخطوط بالمكتبة الوطنية، الجزائر ، رقم 1450 .

ثانيا : مؤلفات خاصة بالسنوسي وعامة

129. د. إبراهيم (زكريا) ، مشكلة الفلسفة ، مكتبة مصر ، 1971 .

130. ابن باديس (عبد الحميد) ، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير ، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية ، ط . 1 ، دار البعث للطباعة والنشر ، قسنطينة ، 1982 .

131. ابن الخطيب (لسان الدين) ، الإحاطة في أخبار غرناطة ، تحقيق وتقديم ، محمد عبد الله عنان ، ط. 2 ، المجلد الأول ، الشركة المصرية للطباعة والنشر، القاهرة ، ج2 ، 1974 .

132. ابن خلدون (عبد الرحمن) ، المقدمة ، المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة ، بدون تاريخ.

133. ابن خميس (650-708هـ / 1252-1308م) ؛ انظر : عبد الوهاب بن منصور ، المنتخب النفيس من شعر أبي عبد الله بن خميس ، ط . 1 ، مطبعة ابن خلدون ، تلمسان ، 1369 هـ .

134. ابن رشد (أبو الوليد) ، فصل المقال ، تقديم وتعليق ، ألبير نصري نادر ، ط 1 ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، 1961

135. أبو الوليد بن رشد ، " الضروري في أصول الفقه،"تقديم وتحقيق ، جمال الدين العَلوي، دار الغرب الإسلامي ، ط . 1 ، 1994 ، بيروت لبنان .

136. ابن الصلاح ، فتاوى ابن الصلاح ، في التفسير والحديث والأصول والفقه ، تخريج وتعليق سعيد بن محمد السِّناري ، دار الحديث ، القاهرة ، 2007 .

137. ابن مريم المديوني ، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان ، تحقيق محمد بن أبي شنب المطبعة الثعالبية ، الجزائر ، 1908 .

138. إخوان الصفا ، رسائل ، ج 4 ، الأنيس ، الجزائر ، 1992 .

139. الأشعري (أبو الحسن) ، استحسان الخوض في علم الكلام ،ط. 2 ، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية ، الهند ، 1344 هـ .

140. الأشعري (أبو الحسن)، كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ واالبد ع ، نشرة الأب رتشرد مكارثي اليسوعي ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، 1953 .

141. الأشعري (أبو الحسن) ، كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ، تقديم وتعليق ، د . حمودة غرابه ، مطبعة مصر ، 1955 .

142. الأشعري (أبو الحسن) ، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، الجزآن (الأول والثاني) ، ط 1 ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، 1950 .

143. أمين (أحمد) ، فجر الإسلام ، ط 7 ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، 1959 .

144. أمين (أحمد) ، ضحى الإسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، ج. 3 ، القاهرة ، 1962 .

145. أمين (أحمد) و زكي نجيب محمود ، قصة الفلسفة اليونانية ، ط. 4 ، مط لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، 1958 .

146. الباقلاني (أبو بكر) ، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ، تعليق وتقديم ، محمد زاهد الكوثري ، المكتبة الأزهرية للتراث ، ط. 2 ، 2000 .

147. الباقلاني (أبو بكر) ، كتاب تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل ، ، القاهرة ، 1949 .

148. بدوي (عبد الرحمن) ، المنطق الصوري والرياضي ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، 1962 .

149. بدير عون (فيصل) ، علم الكلام ومدارسه ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، 1981.

150. بشلار (غاستون ،)معايير الفكر العلمي ، ترجمة فايز كُم نَقْش ، مكتبة الفكر العربي ، بيروت ، 1969 .

151. بوقلي حسن (جمال الدين) ، الإمام ابن يوسف السنوسي وعلم التوحيد ، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر ، 1985 .

152. بوقلي حسن (جمال الدين) ، قضايا فلسفية ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ، 1979 .

153. البيضاوي (ناصر الدين) ، طوالع الأنوار من مطالع الأنظار ، تحقيق وتقديم ، عباس سليمان ، ط . 1 ، دار الجيل ، بيروت ، المكتبة الأزهرية للتراث ، القاهرة ، 1991 .

154. الجرجاني (علي بن محمد الشريف) ، كتاب التعريفات ، مكتبة لبنان ، 1985 .

155. الجرجاني (علي بن محمد الشريف) ، كتاب التعريفات ، تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي ، الطبعة الأولى ، دار النفائس بيروت ، 2003 .

156. الجزيري (نوران) ، قراءة في علم الكلام ، الغائية عند الأشاعرة ، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1992 .

157. الجويني (أبو المعالي) الإرشاد ، تحقيق لوسياني ، المطبعة الدولية ، باريس ، 1938 .

158. الجويني (أبو المعالي) ، الشامل في أصول الدين ، حققه وقدم له ، علي سامي النشار ، فيصل بدير عون ، سهير محمد مختار ، منشأ المعارف ، الإسكندرية ، 1969 .

159. خليف (فتح الله) ، فخر الدين الرازي ، دار الجامعات المصرية ، الإسكندرية ، 1976

160. الدسوقي (محمد) ، حاشية على شرح أم البراهين ، المطبعة الميمنية ، مصر ، 1312 هـ .

161. د. دنيا (سليمان) ، الفكر الفلسفي الإسلامي ، ط.1 ، مكتبة الخانجي ، مصر ، 1967.

162. ديورانت (ول) ، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي ، ترجمة د. فتح الله محمد المشعشع ، ط . 1 ، مؤسسة المعارف ، بيروت ، 1966 .

163. الرازي (فخر الدين) ، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير ، الأجزاء : (2-4) ؛ 8 ؛ 18؛ 21 ؛ (24-26) ؛ 30 ؛ 32 ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، بدون تاريخ .

164. الرازي (فخر الدين) ، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، الطبعة الأولى ، المطبعة الحسنية المصرية ، بدون تاريخ .

165. الزمخشري (جار الله) ، تفسير الكشاف ، الجزء ، 1 ، تحقيق محمد مرسي عامر ، ط. 2، في ستة أجزاء ، دار المصحف ، القاهرة ، 1977 .

166. زيدان (جرجي) ، تاريخ آداب اللغة العربية ، ج 2 ، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ، الجزائر ، بدون تاريخ .

167. سابق (السيد) ، في كتابه ، فقه السنة ، المجلد الأول ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط. 2 ، 1987 .

168. د. سعدييف (أرثور) ، د. توفيق سلُّوم ، الفلسفة العربية الإسلامية ، الكلام والمشائية والتصوف ، ط . 1 ، دار الفارابي ، بيروت ، 2000 .

169. د. سلُّوم (توفيق) ، انظر ، د. سعدييف (أرثور .) .

170. سليمان (عباس) ، تطور علم الكلام إلى الفلسفة ومنهجها عند نصير الدين الطوسي ، دراسة تحليلية مقارنة لكتاب تجريد العقائد ، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية ، 1994 .

171. سيد الأهل (عبد العزيز) ، قاموس القرآن ، ط . 3 ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1980.

172. د. السيد صالح (سعد الدين) ، قضايا فلسفية في ميزان العقيدة الإسلامية ، ط.1 ، مطبوعات جامعة الإمارات العربية المتحدة ، 1418 هـ / 1998 م

173. أبو الشاطبي (إسحاق إبراهيم) ، كتاب " الموافقات في أصول الأحكام " ، (وهو في أربعة أجزاء ، دار الفكر ، بدون تاريخ) .

174. الشريف التلمساني (أبو عبد الله محمد) ، (710-771هـ/ 1311-1369م) صاحب " مفتاح الوصول إلى البناء الفروع على الأصول " ، تقديم وضبط وتعليق ، الشريف قصار ، شركة النشر والاتصال ، تيبازة ، الجزائر ، بدون تاريخ .

175. الشهرستاني (أبو الفتح) ، الملل والنحل ، ط . 1 ، الجزآن . (1) و(2) ، تقديم وتعليق تحقيق محمد سيد كيلاني، طبعة دار المعرفة ، بيروت لبنان ؛ الطبعة الثانية ، بالوفسيت ، 1975 .

176. الشهرستاني (أبو الفتح) ، الملل والنحل ، تقديم وتعليق ، أحمد فهمي محمد ، ط . 1 ، جزآن ، القاهرة ، 1948 .

177. الشهرستاني (أبو الفتح) نهاية الإقدام في علم الكلام ، مكتبة المصطفى الإلكترونية ، بدون تاريخ .

178. صليبا (جميل) ، المعجم الفلسفي ، جزآن ، دار الكتاب اللبناني ، 1982 .

179. الطويل (توفيق) ، أسس الفلسفة ، ط. 5 ، دار النهضة العربية ، 1967 .

180. عبد الجبار ، المغني في أبواب التوحيد والعدل ، تحقيق أمين الخولى ، الهيئة العامة للتأليف والترجمة والنشر ، 1963 .

181. عبد المقصود محمد سلطان (عبد المحسن) ، فكرة الزمان عند الأشاعرة ، الطبعة الأولى ، الناشر مكتبة الخانجي بالقاهرة ، 2000 .

182. د. عثمان الخشت (محمد) ، مدخل إلى فلسفة الدين ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة ، 2001 .

183. العربْي ِ (محمد) ، المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي ، ط. 1 ، دار الفكر اللبناني ، بيروت ، 1992 .

184. العقاد (عباس محمود) ، الله ، ط. 5 ، دار المعارف بمصر ، بدون تاريخ .

185. عليش (محمد) ، القول الوافي في السديد بخدمة شرح عقيدة أهل التوحيد لبن يوسف السنوسي ، ولقد انتهى من وضعه سنة 1293هـ .

186. غرديه (لويس) – ج . قنواتي ، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية ، ترجمة، صبحي صالح والأب فريد جبر ، الجزآن الأول والثاني ، ط. 1 ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1967؛ الجزء الثالث ، 1969 .

187. الغزالي (أبو حامد) ، إحياء العلوم الدين ، تقديم بدوي طبانة ، الأجزاء (الأول)، كتاب العلم ، (الثالث) ، كتاب شرح عجائب القلب ، (الرابع) ، كتاب النية والإخلاص والصدق ، دار إحياء الكتب العربية ، بدون تاريخ .

188. الغزالي (أبو حامد) ، إلجام العوام عن الخوض في علم الكلام " ، مصدر المخطوط، المكتبات الإسلامية ، بوزارة الأوقاف الكويتية ، رقم ، 3 / 157 .

189. الغزالي (أبو حامد) ، تهافت الفلاسفة ، تقديم صلاح الدين الهواري ، المكتبة العصرية ، بيروت ، 2007 .

190. الغزالي (أبو حامد) ، الاقتصاد في الاعتقاد ، شرح وتحقيق وتعليق ، إنصاف رمضان ، دار قطيبة للطباعة والنشر ، 2003 .

191. الغزالي (أبو حامد) ، مقاصد الفلاسفة في المنطقوالحكمة الإلهِ ية والحكمة الطبيعية ، ط. 2 ، المطبعة المحمودية التجارية ، الأزهر ، مصر ، 1936 .

192. الغزالي (أبو حامد) ، المنقذ من الضلال ، تحقيق وتقديم ، جميل صليبا وكامل علي، دار الأندلس ، بدون تاريخ .

193. الغزالي (أبو حامد) ، معيار العلم ، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف بمصر ، 1961 ، ص ، (59-60) .

194. الغزالي (أبو حامد) ، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ، تعليق محمود دبيجو ، ط. 1 ، 1993 (http://WWW.ghazali.org) .

195. الفارابي (أبو نصر)، إحصاء العلوم ، قدم له وشرحه وبوّبه ، د . علي بوملحم ، ط. 1 دار ومكتبة الهلال ، بيروت ، 1996 .

196. د. فخري (ماجد) ، أرسطوطاليس المعلم الأول ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، 1958

197. د. فخري (ماجد) ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة كمال اليازيجي ، الدار المتحدة للنشر ، 1974 .

198. فروخ (عمر) ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1966 .

199. قطب (سيّد) ، في ظلال القرآن ، دار إحياء التراث العربي ، (المجلد 1 ، ج.1) و(المجلد 2 ، ج.6) ، ط . 7 ، بيروت ، لبنان ، 1971 .

200. قنواتي (ج) ، انظر ، غرديه (لويس.) .

201. كبرى زاده (طاش) ، عن محمد صالح محمد السيد ، مدخل إلى علم الكلام ، دار قباء للطباعة والتوزيع ، القاهرة ، 2001 .

202. كولبه (أزفلد) ، المدخل إلى الفلسفة ، نقله إلى العربية وعلق عليه أبو العلاء عفيفي ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، 1965 .

203. ليبنتز (ولهالم) ، المونادولوجيا ، ترجمة ، ألبير نصري نادر ، بيروت ، 1956 .

204. مجهول ، كتاب تعريف الأحياء بفضائل الإحياء ، على هامش الإحياء ، ج . 1 .

205. محمد السيد (محمد صالح) ، مدخل إلى علم الكلام ، دار قباء للطباعة والتوزيع ، القاهرة ، 2001 .

206. د. محمد صالح (محمد السيد) ، أصالة علم الكلام ، دار الثقافة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، 1987.

207. د. مدكور (إبراهيم) ، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق ، ج. 2 ، دار المعارف، القاهرة ، 1976.

208. د. مرحبا (محمد عبد الرحمن) ، المسألة الفلسفية ، ط. 3 ، منشورات عويدات ، بيروت – باريس ، 1988 .

209. د . مزيان (عبد المجيد) ، مجلة الثقافة ، عدد 80 ، مارس أفريل 1984 : " العقلانية الرشدية في علوم الشريعة " .

210. الملالي (محمد) ، المواهب القدسية في المناقب السنوسية ، مخطوط ، لصاحبه عبد السلام العشعاشي .

211. د. مهدي (فضل الله) ، العقل والشريعة ، مباحث في الابستمولوجيا العربية الإسلامية ، دار الطليعة، بيروت بدون تاريخ .

212. موسى (جلال محمد عبد الحميد) ، نشأة الأشعرية وتطورها ، دار الكتاب اللبناني، بيروت ، 1975.

213. نجيب محمود (زكي) ، المنطق الوضعي ، الطبعة الرابعة ، ج 2 ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، 1966 .

214. نجيب محمود (زكي) ، انظر أمين (أحمد .) .

215. نقادي (سيدي محمد) ، إسهامات العلامة الآبلي الثقافية بحواضر المغرب، مطبعة رغاية 2012

***

المراجع الأجنبية والمواقع الإلكترونية

216. Aristote, *Métaphysique,* traduite par Bernard Sichère, 2 vol., *Livres de A* à *E*, Paris, Pocket, coll. Agora, 2007.

217. Arnaldez (Roger), les sciences coraniques, grammaire, droit, théologie et mystique, J. Vrin, 2005.

218. Bernard (Claude), Introduction à l'étude de la médecine expérimentale, Garnier-Flammarion, Paris, 1966.

219. Bridoux (André), morale, Librairie Hachette, Paris, 1946, P. 134.

220. Cuvillier (Armand), Précis de Philosophie, t. II, Colin, 1957.

221. DIB (Mohammed Souhil), L'œuvre de Ibn Yûsuf al-Sanûsi, Editions ANEP, Alger,2007.

222. Fourastié (Jean), Les conditions de l'esprit scientifiques, Gallimard, 1966.

223. Heisenberg (W.), La nature dans la physique contemporaine, Gallimard, 1962, France.

224. http://ahlalhdeeth.com : الموقع الإلكتروني

225. http://WWW.ghazali.org : الموقع الإلكتروني

226. http://www. Merveillescoraniques.net : الموقع الإلكتروني

227. MILL (John Stuart), Système de logique déductive et inductive, Collection les auteur(e)s classiques.

228. Mouy, Logique et philosophie des sciences, Librairie Hachette, France, 1944.

229. Popper (Karl), Un univers de propensions : Deux études sur la causalité et l'évolution. Trad. de l'anglais et présenté par Alain Boyer (Paris : Ed. de l'Eclat, 1991).

230. POPPER (Karl), Toute vie est résolution de problèmes (1994). trad. Cl. Duverney. Actes Sud, 1997.

231. RUSSELL (Bertrand), Problèmes de philosophie, Petite Bibliothèque Payot, n° 79, Paris, 1965.

233. Théodicée, Collection Essais de **Théodicée** Gottfried Wilhelm Leibniz. Félix Alcan, 1900.

234. ZAHI (Farouk), Quotidien d'Oran du 13-12-2012.

ثالثا : فهرس الآيات القرآنية

الآيات القرآنية	السورة ورقم الآية	الصفحة
﴿ قرأ باسم ربك الذي خلق ، خلق الانسان من علق ...﴾	العلق ، (1-2)	69
﴿قل هو الله أحد ، الله الصمد ، م يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفؤا أحد﴾	الإخلاص	69
﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾	الأنبياء ، 22	77
﴿قت بي َ َ بًّ ﴾	ص ، 75	109
﴿السموات مطويات بيمينه﴾	الزمر ، 67	109
﴿بل يداه مبسوطتان﴾	المائدة ، 64	109
﴿تجري بأعيننا﴾	القمر ، 14	109
﴿بقى وجه ر بك﴾	الرحمن ، 27	109
﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾	القيامة ، 22	109
﴿ليس كمثله شيء﴾	الشورى ، 11	112؛109
﴿الله نور السموات﴾	النور ، 35	121
﴿قالوا هذا عارض ممطرنا﴾	الأحقاف ، 24	121
﴿تريدون عرض الدنيا﴾	الأنفال ، 67	121
﴿لا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله﴾	الكهف ، (23-24)	124
﴿وسع ربي كل شيء علما﴾	الأنعام ، 80	124
﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ﴾	النحل ، 40	124
﴿إن زلزلة الساعة شيء عظيم﴾	الحج ، 1	124
﴿فمن يعمل مثقال ... ﴾	الزلزلة ، (7-8)	132
﴿إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يومنون ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم﴾	البقرة ، (6-7)	132
﴿إنك لا تهدي من أحببت ، ولكن الله يهدي من يشاء﴾	القصص ، 56	133

﴿و شئنا ، لآتينا كلَّ س هـُ داها﴾	السجدة ، 13	133
﴿فمن الله أن يهديه يشرحْ صدره للاسلام﴾	الأنعام ، 125	133
﴿فاعلم أنه لا إله إلا الله﴾	محمد ، 19	206
﴿ليستيقن الذين أوتوا الكتاب﴾	المدثر ، 31	206
﴿ سبيلي َ أَدعُو إلى الله على بصيرة أنا ومَ نِ اتّبعني﴾	يوسف ، 108	206
﴿أو لم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء وأنْ عسى أن يكون قد اقترب أجلهم ؛ فبأي حديث بعده يؤمنون﴾	الأعراف ، 185	206
﴿لا إله إلا الله﴾	محمد ، 19	206
﴿يا يحي خذ الكتاب بقوة﴾	مريم ، 12	218
﴿تبنا له في الا َ لواح من كل شيء موعظة ، وتفصيلا لكل شيء ؛ فخذها بقوة و ا ر قومك ياخذوا بأحسنها﴾	الأعراف ، 145	218
﴿د لقِ ينمن سفرنا هذا نصَ با﴾	الكهف ، 62	219
﴿صم بكم عمي ، فهم لا يعقلون﴾	البقرة ، 171	229
﴿إنا أنزلناه قرآنا عربيا ، لعلكم تعقلون﴾	يوسف ، 2	229
﴿لوا لو كنا نسمعُ أو نعقل ، ما كنا في أصحاب السعير﴾	الملك ، 10	230
﴿وتلك الامثال نضربها للناس ، وما يعقلها إلا العالمون﴾	العنكبوت ، 43	230
﴿وما يعقلها إلا العالمون﴾	العنكبوت ، 43	230
﴿أتامرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم ، وأنتم تتلون الكتاب ، أفلا تعقلون﴾	البقرة ، 44	230
﴿إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب﴾	ق ، 37	232
﴿تحسبهم جميعا وقلوبهم شتى﴾	الحشر ، 14	232
﴿فإنها عـْمـَى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور﴾	الحج ، 46	232
﴿ليطمئن قلبي﴾	البقرة ، 260	232
﴿أفلم يسيروا في الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو اذان يمعون بها ، فإنها لا تعمَى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور﴾	الحج ، 46	233
﴿لا إله إلا الله﴾	محمد ، 19	246

﴿الله خالق كل شيء﴾	الرعد ، 16	246
﴿م نُسيرِّ الجبال﴾	الكهف ، 47	246
﴿ولقد خلقناكم ثم صورناكم﴾	الأعراف ، 11	246
﴿أولئك ب في قلوبهم الايمان وأيدهم بروح منه﴾	المجادلة ، 22	261
﴿الرحمن على العرش استوى﴾	طه ، 5	262
﴿عت بهم الاابُ ﴾	البقرة ، 166	294
﴿د ُ دْ بسبب إلى السماء﴾	الحج ، 15	294
﴿ليرتقُوا في الاسباب﴾	ص ، 10	294
﴿ سبَ بَ ا﴾	الكهف ، 85	294
﴿تيناه من كل شيء سبَ با﴾	الكهف ، 84	294
﴿ َ أبلُغُ الاسباب ، أسباب السموات﴾	غافر ، (36-37)	295
﴿أَكلا ْ لهَُم َ ا س َ و ْ ءام َ ا﴾	طه ، 121	295
﴿ى فَقَضَى عَ لَيْ ه﴾	القصص ، 15	295
﴿ لَمكاً لَقُضِي َ الا . ُ نْظَرُ ونَ ْ ﴾	الأنعام ، 8	295
﴿ اسْ تَسْ قَاهُ قَوْ مُ ه ُ أَنِ اضْ ا كَ الحْ َ جَ َ رَ ، اثْنَتَا ع َشْ رَ َ ة ع َ يْ ناً ﴾	الأعراف ، 160	295
﴿لم يلد ولم يولد﴾	الإخلاص ، 3	303
﴿يشاءُ ويختارُ ، ما كان لهمُ الخِ يَ رَ َ ةْ ، سبحان الله نعالى عما يُ شركون﴾	القصص ، 68	305
﴿سنةَ الله التي خلت من ُ ، ولن تجد لسنة الله تبديلاً ﴾	الفتح ، 23	323
﴿وكان أمر الله مفعولا﴾	النساء ، 47	337
﴿وكان أمر الله قدرا مقدورا﴾	الأحزاب ، 38	337
﴿ أصاب من مصيبة في الا َ ض ولا في أنفسكم ُ إلا في كتاب من قبلِ أن نبرأها ذلك على الله يسير ٌ ، لكيلا تلسوا على ما فاتكم و لا تفرحوا بما آتاكم والله لا يحب كل مختال فخور﴾	الحديد ، (22-23)	339
﴿وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين﴾	التكوير ، 29	339
﴿ختم الله على قلوبهم﴾	البقرة ، 7	339

﴿ﻬ َﻬ َﺎ ﻓُﺠُ ُﻮﺭ َﻫ َﺎ ﻭ َ ﺗَﻘْﻮ َ ﺍﻫ َﺎ﴾	الشمس ، (7-8)	339
﴿لِ الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار﴾	الرعد ، 16	339
﴿ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير﴾	الملك ، 14	339
﴿والله خلقكم وما تعملون﴾	الصافات ، 96	339
﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾	القمر ، 49	339
﴿هو القاهر فوق عباده﴾	الأنعام ، 18	339
﴿لا يكلف الله نفسا إلا وسعها﴾	البقرة ، 286	340؛355
﴿ﻊ َﻞ َ النَّاس َ أُمَّةً ﻭ َ ﺍﺣ ِﺪ َﺓً ﴾	هود ، 118	349
﴿لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت﴾	البقرة ، 286	357؛359
﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾	القمر ، 49	368
﴿كم ُ الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه﴾	الأنعام 102	368
﴿ ملك السموات والا َ رض﴾	تتكرر في عشر سور	368
﴿والله خلقكم وما تعملون﴾	الصافات ، 96	368
﴿هو القاهر فوق عباده﴾	الأنعام ، 18	368
﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾	الرعد ، 11	371
﴿من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد﴾	الإسراء ، 18	372
﴿ِ من أراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن، فأولئك كان سعيهم مشكورا﴾	الإسراء ، 19	372
﴿ًّ نمُد هؤلاء وهؤلاء مِ ْ عطاء ربك وما كان عطاء ربك محذورا ﴾	الإسراء ، 20	372
﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا﴾	النحل ، 78	392
﴿فلما جن عليه الليل ، رأى كوكبا ، قال : هذا ربي . فلما أفل ، قال لا أحب الا َ فلين . فلما رأى القمر بازغا ، قال هذا ربي . فلما أفل ، قال : لئن لم يهدني ربي ، لأكونن من القوم الضالين . فلما رأى الشمس بازغة ، قال : هذا ربى هذا أكبر ، فلما أفلت ، قال : يا قوم إني بريء مما تشركون﴾	الأنعام ، (76-78)	418
﴿ّ شيء أحصيناه في إمام م ُ بين﴾	يس ، 12	418
﴿حصى كلّ شيء عدداً ﴾	الجن ، 28	418

﴿ا خلقت الجن والا ِ ِ إلاّ ليعبدون ﴾	الذاريات ، 56	426
﴿ل فرعون ليكون لهم عدو ّ اً وحـ َز َ ناً ﴾	القصص ، 8	427
﴿وقالت امرأة فرعون رةُ عينٍ لي ولك﴾	القصص ، 9	427
(نيت عليكَ محبةً مني)	طه ، 39	427
﴿ ' يُسأل عما يفعل وهم ُسألون ﴾	الأنبياء ، 23	431
﴿ لو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ﴾	هود ، 118	431
﴿غير المغضوب عليهم﴾	الفاتحة ، 7	434
﴿نا لا ندري أشر ّ أريد بمن في الارض أمأراد بهم ربهم ر َشَ َدا﴾	الجن ، 10	434
﴿ أتى على الا ِ سان حين من الدَّ شَ َي ْئ ًا مَّذْكُور ً ا﴾	الإنسان ، 1	441
﴿َصْ ِر الْ ِ اَف ِي خُ سْ رٍ ﴾	العصر ، 1-2	443
﴿شَ ى و َ النَّه َارِ إِذَا تجَ َلَّى﴾	الليل ، 1-2	443
﴿و َ الصُّبْ حِ إِذَا أَسْ فَ رَ َ ﴾	المدثر ، 34	443
﴿إِذَا عَ سْ عَ َس إِذَا تَ َنَفَّس َ ﴾	التكوير ، 17-18	433
﴿ َ لَي َال ٍ عَشْ رٍ﴾	الفجر ، 1-2	433
﴿ َ اللَّيْ لِ إِذَا سَ َجَ ى﴾	الضحى ، 1-2	433
﴿ م ُ بِالشَّفَ قِ َا و َ س َقَ َ ﴾	الانشقاق ، 16-17	443
﴿أقم الصلاة طَ النهار وزُ َ ناً من الليل ، إن الحسنات يذهبن السيئات ذلك ذكرى للذاكرين﴾	هود ، 114	444
﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل ، وقرآن الفجر إن قرآن الفجر كان مشهودا﴾	الإسراء ، 78	444
﴿سبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها ، ومِ َ ناَ ا ْ الليل ، فسبح وأطراف النهار لعلك ترضى﴾	طه ، 130	444
َا نمَُوت ُ و َ نحَ ْ يَا و َ م َا يُهْ لِكُنَ ا إِلاَّ الدَّهْ رُ ُ ﴾	الجاثية ، 24	447
﴿لعُ رجون القديم﴾	ياسين ، 39	447؛450
﴿لو أراد الله أن يتخذ ولدا لاصطفى مما يخلق ما يشاء﴾	الزمر ، 4	456
﴿ و أردنا أن نتخذ لهوا لاتخذناه من لَ ُ ُ إن كُنا فاعلين ﴾	الأنبياء ، 17	456

إنْ﴿كلُّ من في السموات والاَ رض إلا آتي الرحمنِ عبدا﴾	مريم ، 93	453؛463
﴿للّه ُ م ُوسَ ى يم ً ا﴾	النساء ، 164	459
﴿فإنما يقول له كن فيكون﴾	البقرة، 117؛غافر،68	461
﴿وَ لاَ تُ نْظ ر ُون ﴾ .	يونس ، 71	461
﴿فل لها ولِلاَ ں ا يا طوعا أو كَ ، قالتا أتينا طائ ين﴾	فصلت ، 11	462
﴿ كَلِّمَ ه ُ اللّه ُ إِلا ّ و َح ْي ً ا َ اء ح ج َاب ﴾	الشورى ، 51	462
﴿كَم َ ا أَو ْح َي ْن َا إِلَى نُوحٍ ن ب َع ْد ه ﴾ إلى قوله :﴿للّه ُ م ُوسَ ى يم ً ا﴾	النساء،163- 164	462؛463
﴿إني اصطفيتك على الناس برسالتي وبكلامي﴾	الأعراف ، 144	463؛462
﴿يقولون في أنفسهم لولا يعذبنا الله﴾	المجادلة ، 8	464
﴿إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله ...﴾ ، إلى قوله ﴿إن المنافقين لكاذبون﴾	المنافقون ، 1	464
﴿إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون﴾	يس ، 82	465
﴿قد خلقنا السموات والاَ ں وما بينهما في ستة أيام وما م َسَّنا من لُغوب﴾	ق ، 38	465
﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شيء شهيد ﴾	الحج ، 17	490
﴿ َ آمنت بما أنزل الله من كتاب م رت َعدل كم ُ ، الله ربنا وربكم ، لنا أعمالنا ولكم ُ أعمالكم ، لا حجة بيننا وبينكم ، الله يجمع بيننا ، وإليه المصير ﴾	الشورى ، 15	490

رابعا : فهرس الأحاديث النبوية

الحديث	تحقيق مصدره	الصفحة
﴿ من لقيته وراء هذا الحائط يشهد "أن لا إله إلاّ الله" ستيقنا قلبه ، فبشّره بالجنة ﴾	رواه أبو هريرة	(90-91)
﴿ من مات وهو يعلم أن لا إله إلا الله دخل الجنة ﴾	رواه مسلم	206
﴿ من قال لأخيه ، يا كافر ، فقد باء به أحدهما ﴾	عن مالك ، عن نافع ، عن ابن عمر ، عن النبي - صلى الله عليه وسلم	208
﴿ من عرف نفسه ، عرف ربه ﴾	مختلف فيه	215
﴿ لا يستطاع العلم براحة الجسم ﴾	(حديث مقطوع)نْ ـ ِبْ نِ يِّ نِ بن	218
﴿اطلبوا العلم ولو بالصين ﴾	وقال البيهقي: متنه مشهور وأسانيده ضعيفة .	218
﴿طْلُبُ واوم َلَوْ لصِّينِ [إِطَلَّبَ ِلْمِ ضَ ةٌ َلَى لِّ لِمٍ]﴾	عن أنس بن مالك	218
﴿ إنما العلم بالتعلم ﴾	جزء من حديث من حديث أبي هريرة، وأبي الدرداء، ومعاوية بن سفيان .	218
﴿ القدرية مجوس هذه الأمة ﴾	عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم	315؛342
﴿ لا تسبوا الدهر ، فإن الدهر هو الله ﴾	رواه أحمد بن حنبل ، وفيه زيادة.	443
﴿ اعملوا فكل ميسر لما خلق له ﴾	عن علي بن عياش إلى غاية أبي بكر الصديق .	349

﴿ [ومن زهد في الدنيا] هانت عليه المصائب ﴾	إذا لم يكن حديثا غريبا ، فهو مقولة مأثورة .	373
﴿ كانَ اللهُ وَلا شَيْءَ مَعَهُ ﴾	جاء في فتح الباري بشرح صحيح البخاري : (كان الله ولم يكن شيء غيرَه) ؛ وفي رواية غير البخاري (ولم يكن شيء معه) وفي رواية (ولم يكن شيء قبله) .	429

خامسا : فهرس المحتويات

محتويات البحث	رقم الصفحة
مقدمة البحث	3
الباب الأول علم الكلام : علاقاته بالعلوم الفلسفية ، ضرورته ، وطبيعة القضايا الفكرية التي اهتم بها	
مقدمة الباب الأول	29
الفصل الأول العلاقة بين علم الكلام والفلسفة والإلهيات	33
I- تعريف الحدود الثلاثة : ما علم الكلام ؟ وما الفلسفة ؟ وما اللاهوت ؟	35
II- طبيعة العلاقة بين هذه الحدود ؟	48
الفصل الثاني وجه الحاجة إلى علم الكلام	65
I- الإسلام عقيدة وشريعة	68
II- نشاط الفرق الإسلامية بين الشريعة ومسائل فكرية جديدة	72
III- علم الكلام الأشعري : منطلقاته وأصالته	75
IV- علم الكلام الأشعري : تطوره وخصومه	79
V- علم الكلام الأشعري	84
الفصل الثالث طبيعة القضايا الفكرية التي اهتمت بها الأشعرية	97
*** نظرية المعرفة أو مبحث الإبستيمولوجيا**	
I- ارتباط علم العقيدة في تطوره بالواقع الإسلامي وعقلنته	100
II- جرأة الأشعرية في طرح القضايا الفكرية الجديدة ومعالجتها	105
**** نظرية الوجود والإلهيات أو مبحث الأنطولوجيا والألوهية**	
I- بين قدم العالم وحدوثه	119
II- بين العدم والمعدوم	123

ملخص

إن الاهتمام بالعلاقات بين الفلسفة والعلوم الإلهية ، على أساس المقارنة بينهما ، فسح لنا المجال للطموح إلى تشخيص موقع تأثير الفلسفة في علم التوحيد الإلهي لدى المسلمين ؛ وهو الأمر الذي أثبتناه في هذه الرسالة من خلال دراسة كتابات الشيخ السنوسي. ويظهر ذلك جليا، في عدد من المسائل الماورائية التي عالجها الرجل في مجال العقيدة ، كوجود الله وصفاته ، والجوهر الفرد، وأحكام العقل، والسببية، والحرية وغيرها. ومهما كانت انتقادات علماء العقيدة الإسلامية لبعض التوجهات الفلسفية، فإنهم لم يسلموا من تأثرهم بالفلسفة في خطابها ووسائلها الفكرية والمنطقية .

الكلمات المفتاحية : الفلسفة - العلوم الإلهية - العقلانية - الأشعرية - الإيمان .

Résumé

L'intérêt que nous portons aux relations entre la philosophie et les sciences théologiques - et ceci sur la base d'une comparaison entre les deux disciplines - nous permet d'aspirer à établir un diagnostic, identifiant l'impact philosophique sur - particulièrement - la science théologique de l'unicité de Dieu chez les musulmans. Et, c'est ce que nous avons confirmé dans notre thèse, à travers l'étude des écrits du Sheikh el-Sanuci ; ceci parait clairement, dans un certain nombre de problèmes métaphysiques que notre homme a traités dans le domaine du dogme, tels que l'existence de Dieu, ses attributs, l'essence des choses, les jugements de la raison, la causalité, la liberté … Et quelque soient les critiques que les doctes musulmans avancent contre certaines orientations philosophiques, ils ne sauraient éviter l'impact de la philosophie dans le discours de cette discipline et ses moyens intellectuels et logiques.

Mots clés: La philosophie - les sciences théologiques - le rationalisme - la doctrine ascharite - la foi .

Abstract

The significant and valuable interest we are taking in consideration between philosophy and the Theological sciences, in basis of a comparison between the two themes, allows us to wish to establish a diagnostic that permits to identify the philosophical impact over, predominantly, the theological science of the Oneness of God for the Muslims. This has been confirmed by ourselves in our scheme, throughout the studies of Sheikh el-Sanuci's theoretical writings on which appear manifestly a noticeable number of metaphysical problems that this man has treated in the dogmatic field such as God's existence, its attributes, the essence of things, the reason's judgments, causality, freedom...Whatever the critics the Muslim searchers would put forward against some philosophical orientations, they would never be able to avoid the impact of philosophy on the discourse of this discipline and its logical and intellectual means.

Keys word: The philosophy - the Theological sciences- rationalism - the doctrine ascharit - faith.

ملخص الرسالة الموسومة بـ:

آثار الفكر الفلسفي في مذهب أبي عبد الله محمد بن يوسف

(مقاربة أنثروبولوجية)

من إعداد الطالب : جمال الدين بوقلي حسن

بأشراف الأستاذ الدكتور عكاشه شايف

بسم الله الرحمن الرحيم ، والصلاة والسلام على سيدنا محمدالنبي ّ الأمين.

"الحمد لله الذي هدانا لهذا ، وما كنا لنهتد ي لولآ أن هدانا الله."

في هذا الملخص، سنقف على ست محطات:

I - تقديم الإشكالية

II- معالجة الإشكالية

III- منهجية المعالجة

IV - مضمون مذهب السنوسي

V- مقايسة واستشر اف

VI- هيكلة الرسالة

I- تقديم الإشكالية

إن موضوع الرسالة الذي تطرقنا له ، عنوانه:

"آثار الفكر الفلسفي في مذهب ابن يوسف السنوسي التلمساني"،

(مقاربة أنثروبولوجية)

أول ما يتبادر إلى الذهن عند قراءة هذا العنوان ، هو هذه الجملة من التساؤلات مع العلم بأن السنوسي ينتمي إلى المذهب الأشعري:

ما علاقة هذا المذهب بالفلسفة ؟ وهل هو يتساوق معها، مع الإشارة إلى أن مركز اهتمام الأشاعرة يدور حول علم العقيدة أو علم التوحيد الرباني؟ وبتعبير آخر، هل الفكر الفلسفي يحرجعقيد َة الإسلام و يزعجها ؟

صحيح أن عددا من رجال الدين لا يرون في الفلسفة مصدر خير ، ولا يرتجون منها فائدة ؛ لا بل إم يشجبونها شجبا قاطعا ، عندما تدنو من علم العقائد الإسلامية . وذلك لأنهم يعتبرونها كفرا أو تؤدي إلى الكفر ، ولا علاقة لها بمجال الإيمان وتوحيد الله.

ومن المفارقات في هذا السياق، التساؤل : هل عالم العقائد على نمط السنوسي مثلا ، يعتبر مارقا عن الدين مع افتراضنا أنه مارس الفكر الفلسفي وتأثر به ؟ إن هذا الرجل حامل على كثير من المواقف الفلسفية والاعتزالية من غير هوادة. وناقش عددا من الأشاعرة الذين خلطوا فن العقيدة بفن الفلسفة . ولكن ، ألا يمكن القول بأنه مارس نوعا من التفلسف بحكم مناقشته لأصحاب هذه المواقف والتصدي لهم بالحجج الساطعة والأدلة القاطعة ؟

وفي مقابل حملة خصوم الفلسفة ، وانطلاقا من دراسات عقدية وكلامية دقيقة ، استخلص علماء مسلمون على العكس من ذلك أن علم العقائد هو الفلسفة الأصيلة التي ينفرد بها الدين الإسلامي . وحجتهم في ذلك ، أن الغاية من العقيدة ، معرفة الله ؛ ومعرفته تعالى تستوجب تأمل ما وراء الأشياء.

ومن هنا ، نطرح الإشكالية ، ونسجل على التو ، ما يترتب عنها من تساؤلات ، وهي: إذا كان الشيخ السنوسي قد هاجم الفلاسفة وأمثالهم لا لشيء إلا لأنهم تسببوا في النيل من عقيدة الإسلام فكيف له عند انتقادهم ، أن يتجرأ على التعامل مع طروحاتهم الفلسفية ومناهجهم المنطقية وآلياتهم اللغوية ؟

*هل حذره من الفلاسفة ويعفيهم من آثارهم * وهل التحرز منهم ، يمنعه من الاستفادة منهم ؟

وهل نفوره المعلن من الخلط بين الفلسفة وعلم التوحيد ، يبيح له ممارسة الفنين : كل على حدة ؟

وأخيرا ، هل إقراره باستبعاد الفلسفة في مرحلة التعلم المبكرة ، يبيح في رأيه، للمتعلمين تعاطيها في مرحلة متقدمة ؟

***

II- معالجة الإشكالية

ولمعالجة هذه المطالب ، كان لا بد لنا من أن نقف عند أمرين: أن نبحث أولا ، في طبيعة العلاقة بين الفلسفة من جهة ، وعلم الكلام من جهة أخرى ، وكذا بينهما وبين مبحث اللاهوت ؛ ونبحث ثانيا ، في إثبات فرضية تأثر السنوسي بالفلسفة، عندما أراد أن يقدم أشعريته ، كما ابتغاها في وقته.

***

III- منهجية المعالجة

وهذه المعالجة ، أملت علينا مقاربة منهجية ، تعين علينا الالتزام بها ، وهي طريقة تواتي خصوصيات الموضوع ، وتستجيب لمقاييس البحث الأكاديمي والأمانة العلمية. وفي هذا السياق ، اعتمدنا أولا ، على المنهج التاريخي والاجتماعي ، لتقصي الأحداث الماضية ، وما يترتب عنها من جهود فكرية ؛ وهنا ، وقفنا على ما كنا نحتاج إليه من معطيات فكرية ، جادا علينا، العقل البشري عبر الزمان، في مجال التأمل والتعبد، وخاصة منها ، ما أنتجته العبقرية الإسلامية.

واعتمدنا ثانيا ، على منهج مقروئية معظم ما كتبه الشيخ السنوسي من مؤلفات، وهي مقروئية أخضعناها لشتى العمليات الفكرية ، من تحليل وتركيب وموازنة . وفي هذا المنهج الثاني، سلكنا الأسلوب المباشر الذي يناسب المقام، وهو استنطاق الرجلنفسه بالرجوع رأسا، إلى مكتوباته ، وذلك عن طريق قراءة نصوصها كما أرادها صاحبها، وفي السياق الذي وردت فيه.

وهذا الأسلوب في التعامل مع الرجل دون واسطة ، ا ضطرنا إلى الالتفات كما مربنا إلى تاريخ الأشعرية الفكري ، ما دام المذهب الذي ينتسب إليه الشيخ هو المذهب

الأشعري . و بهذا ، وضعنا الرجل في سياقين متكاملين: السياق الفكري الخارجي العام الذي ينتمي إليه ، أي السنوسي ، والسياق الفكري الداخلي الخاص الذي كتب فيه.

وإذا كنا قد بدأنا الباب الأول بعلم الكلام (علاقاته بالعلوم الفلسفية، ضرورته ، وطبيعة القضايا الفكرية التي اهتم بها)، فهذا لا يعني أننا اتخذناه كأرضية جوهرية في أطروحتنا بحيث يكون مثلا، عنصرا فاعلا ، يحدد بتأثيره ، مصير ما بقي من الأبواب وإنما اتخذناه كمجرد مدخل يعد القارئ للولوج التدريجي إلى فضاء الفكر العقدي والفلسفي العام الذي يؤهله للانتقال إلى طرق صميم إشكاليتنا ؛ لأن الموضوعية العلمية، إذا كانت تميز بكل وضوح ، بين ما هو تمهيدي ، وما هو متعلّق بمتن الموضوع الذي يأتي بعده ، فإذا تحتم علينا، الاهتداء إلى ما نحن بصدد معالجته بكل حياد. ومن هنا، فإن التوجه المباشر إلى المطلوب من غير لف ولا دورا كان في تقديرنا هو المقصد الأساس والغاية المبتغاة ، والمسلك المؤدي إلى الحلول الشافية لإشكاليتنا، وما يترتب عنها من تساؤلات.

ولهذا ، فإن المقاربة التي انتهجناها ، تقتضي منا أن نتعامل مع المصادر الحقيقية، فنحللها ونفكك معمياتها ، ونتصيد مفاتيحها الاصطلاحية والمفاهيمية لتوضيحها، بالقدر الذي يبيح لنا الوصول إلى استنتاج الفكرة الشاهدة على صاحبها . إنها في كلمة، المنهج الشمولي الذي تنضوي تحته خطوات التحليل ، والاستنتاج ، والتركيب، والمقايسة، والذي يرتبط بسياق الزمن والمكان.

***

IV- مضمون مذهب السنوسي

وعلى ضوء هذه الطريقة:

1-ينكشف لنا من جهة ، أن المحور الذي يدور حوله مذهب السنوسي ، هو علم التوحيد ، وأن البحث فيه من جهة أخرى ، ليس بعيدا عن اهتمامات الفكر الفلسفي ، لأنه يخوض في مجال ما وراء الطبيعة ، ويعالج كثيرا من الموضوعات التي

تعالجها الفلسفـُة، مثل المسائل الإبستيمولوجية، والمسائل الأنطولوجية ، إلى جانب الإلهيات.

لقد طرح في تمهيداته الفلسفية، مشكلات المعرفة : منها محاربته للتقليد، واعتباره الْحكم العقلي المبدَأ المحوري الذي يجب الارتكاز عليه في حياتنا الدينية ؛ وعالج في فصول أخرى ، معضلات مغرقًة في التجريد ، لا يمكن التغاضي عن نفحاتها الفلسفية ، كالسببية ، والحرية ، وواجب الوجود ، إلى جانب إشكاليات متفرعة تندرج تحتها موضوعات الغائية ، والزمان ، وكلام الله اللغوي. ومن هنا ، يتسنى لنا رفع خطأ الاعتقاد المطلق، بأن كل ما يتأثر بالروح الفلسفية، لا بد من مواجهته بكثير من الحذر.

2-ومن مبادراته المنهجية في تناول العقيدة ، هذا المبدأ العقلاني ،و هو أن الشيخ قبل أن يثبت شرعية الوحي والشريعة ومصداقيتهما، يلجأ إلى العقل وبراهيِنه المنطقية، ليثبت بأن هذا الوحي جاء من الله تعالى ، وذلك بعد إثبات وجوده بالدليل القطعي. ويريد باعتماده على العقل هذا ، والذي يعتبره ملكة ذهنية يفطر عليها كل إنسان، يريد بالارتقاء إلى العالمية ، مع الإشارة إلى أن كل ما هو عالمي ، فهو راق وشريف. ويضع العقل في مقابل التقليد ، لأن العقل دعوة إلى العلم ، والتقليد طريق إلى الجهل . والإيمان عنده ، يقوم على العلم لا على الجهل ؛ والشيخ يدعو في هذا السياق إلى الحذر من الإقدام المتهور على تكفير أهل) لا إله إلا الله . (ولميكن في تحذيره هذا يقصد فقط ، أهلزما نهومكا نه ، بل كان يتوجه لكل المسلمين ، بقطع النظر عن حدودهم الزمانية والمكانية.

***

V- مقايسة واستشراف

1-إن جهودلهعو ة أيضا ، إلى تأمل واقعنا اليومي وتأمل الآفات التي طالت بصيرتنا الإيمانية . لقد انتشر التقليد الأعمى عندنا ، في مجال العقيدة ، فضلا عن الشريعة، وشاع أخذ المعلومة السوقية بسهولة من أفواه الغير ، عن طريق وسائل الإعلام

والاتصال التكنولوجية الحديثة، وذلك بدون فحصها ومراقبتها، ولا معرفة سيرة صانعيها الذاتية وتوجهاتهم الدينية والفكرية. ولما كانت مصادر نشر المعلومةمتعددة الأشكال وسريعة التبليغ كالإذاعات والمحطات التليفزيونية والشبكات العنكبوتية والآلات المخزنة للصوت والأجهزة الجوالة أضحى الإنسان منساقا إلى هذا المناخ ، بدون التساؤل الكثير عن مصداقية ما يسمع ، وما يقرأ ، وما يشاهد.

ومن المعلوم أن التقليد في العبادات والمعاملات ، قد لا ينفع صاحبه ، إذا كان المعتقد الديني لدى المقلّد فاسدا؛ وأنه لا يمكن في الشؤون الشرعية ، أن يكون منزوع الوعي والتبصر، ما دام الاستيقان العقدي يسبقه . والمخاطر التي يحتمل أن تلحق المقلد المغامر في العقيدة ، لا تمس ما يعتنقه من الداخل فقط ، بل تلحق أيضا ، ما يترتب عن ذلك من سلوكات ومعاملات في الخارج . ولهذا ، فإن هذه السلوكات والمعاملات ، تفقد اعتبارها في غياب ترسيخ الإيمان وعقلنته . فكيف يستقيم الظلُّ ، والعود أعوج " كما يقول المثل العربي ، وكيف تستقيم الفروع) أي الأحكام الشرعية (والأصل غير مضبوط(أي العقيدة).

لقد طغت السلوكات الخارجية ، على بواطن الإنسان ، مثل العبادات والمعاملات المظهرية ، وأضحى المبدأ في ذاته منزوع القيمة . وهذا الطغيان لهذه الأعمال ، لم يعد اليوم ، يحافظ على المصادر الفقهية الأصيلة ، بقدر ما أضحى يفتح المجال لشتى التيارات المنجرفة التي تختلط فيها الشريعة والإيديولوجيات والشعوذة، والتي تأتينا تكنولوجيا وإعلاميا ، من كل فج عميق ، إلى درجة أن تغيب فيها أسماء أعلامنا أمثال "مالك بن أنس "و"الشافعي "وغيرهما من الفقهاء المجتهدين والمحققين المشهورين؛ فانتشرت الفتاوى انتشارا واسعا دون التحقيق في ملمح صناعها ، وتغلغلت في حياة الناس، عبر الصورة والخطاب والقيل والقال. والحق أنه لا يمكن محاربة هذه الظاهرة إلا بالرجوع إلى استقامة الذات ، والاستئناس بعقيدة التوحيد المؤسسة على العقل والبصيرة.

2-لقد تشبع السنوسي إلى النخاع بالأشعرية التي آمن بها في صورتها العامة، ونافس بعض أعلامها وناقشهم ، وسعى إلى تكييفها مع الظروف المكانية والزمانية التي عاش فيها . وكان تكييفه معها بيداغوجيا واجتماعيا وثقافيا.

إنه في نزعته الأشعرية ،يتوسط بين المتقدمين والمتأخرين ، بحكم أنه أخذ من كل هؤلاء ما يحتاج إليه من معطيات في بناء مذهبه الخاص ، وناقشهم في بعض مواقفهم التي لا تنسجم مع أفكاره.

إنه رجل متزن يجمع بين الدين والعقل ، بين الأصالة والتفتح ، بين الماضي والمستقبل . وفي تقديرنا ، وللعبرة ، فإن علوم العقيدة تحتاج الآن ، إلى المزيد من الاجتهاد والسعي إلى تجدد نظرها لكي لا تفر من مشكلات العصر فرار الضعفاء وتواجهها بفكرٍ عقلي ، وعلمي ، ينسجم اليوم ، مع انشغالات الأجيال الناشئة واهتماماتهم.

***

VI- هيكلة الرسالة

أما هيكلة الرسالة ، فإننا وزعنا مراحلها ، كما يلي:

الباب الأول : علم الكلام : علاقاته بالعلوم الفلسفية ، ضرورته ، وطبيعة القضايا الفكرية التي اهتم بها

الفصل الأول : العلاقة بين علم الكلام والفلسفة والإلهيات

الفصل الثاني : وجه الحاجة إلى علم الكلام

الفصل الثالث : طبيعة القضايا الفكرية التي اهتمت بها الأشعرية

الباب الثاني : مذهب السنوسي ، منطلقاته الفلسفية والمنطقية

الفصل الأول : المنطلقات الفلسفية والمنطقية

الفصل الثاني : التقليد وحقيقة الإيمان

الفصل الثالث : الحكم العقلي

الباب الثالث : بعض مشكلات السنوسي الفلسفية

الفصل الأول : مشكلة السببية

الفصل الثاني : مشكلة الحرية

الفصل الثالث : من واجب الوجود إلى الحوادث الممكنة وعلاقتها بنظرية الجزء الذي لا يتجزأ

الفصل الرابع : مشكلات فلسفية أخرى

وألحقنا الرسالة بعد الخاتمة ، بشرح المفاهيم الواردة في لغة السنوسي.

هذه إذن ، كلمة تمهيدية مختصرة عن هذا البحث.

"فأما الزبد ، فيذهب جفاء ، وأما ما ينفع الناس ، فيمكث في الأرض"

صدق الله العظيم.

والحمد لله رب العالمين.

حوى من لطيف العلم سرٌ لبابه *** وضمَّنه من كـل خيرٍ ورِفعةِ

وكانت أساليبه البيداغوجية تستوجب التيسير على المتعلم " والاكتفاء بالضروري ، وتدعوه إلى بذل الجهد ، ولا تخلو من عطف ورفق به من طرف الشيخ في أثناء مؤانسته له ومقارأته.

يقول في مختصره في علم المنطق : فهذه كلمات مختصرة تتضمن ما " يُضطر إليه من علم المنطق ، لتصحيح ما يُكتسَب به التصوراتُ والتصديقات ، وتركِ ما يشوِّش الفكر مع قلة جدواه ونُدْرِ استعمالِه من قواعدَ وتفريعاتٍ .

وفيما يتعلق بالبحث عن الشيوخ ، يقول : وعلى المتعلم أن يبادر بالنظر فيمن يحقق له هذه العلوم ويختاره للصحبة من الأئمة الزاهدين بقلوبهم ، المشفقين على المساكين ، الرؤفاء على ضعفاء المؤمنين ."

وإذا كان الإيمان بأن الإنسان كائن عاقل " يشكل لدى السنوسي المبدأ الفلسفي الأساسي لمهمته التعليمية ، فكيف يخاطب هذا الجمهور العريض الذي يشترك أفراده في العقل ، ويختلفون في درجات أفهامهم ؟ إن التوفيق بين المبدأ والميدان أوحى له بضرورة التمييز بين مستويات ثلاثة : الخواص ، والعوام ، وما بينهما .

مستوى الخواص وهم أهل المواهب الذهنية الكبرى ، الطالبون للمزيد من التفصيل والتدقيق ؛

مستوى العوام ويمثلون " معظم هذه الأمة " ، المقتصرين على الفهم الجمْلي وعلى الأهم المختصَر ، وهم على ثلاثة أصناف :

1- عامة الناس ؛

مطالعة الكتب بوجه أخص ، تُعمِّقُ المسار التعليمي ، وتسهّله ، لأن الكتاب التعليمي لا ينبغي أن يؤلَّف لملء الخزانات أو حشو الأدمغة ، و إنما لغرض استمرارية التعليم ، ولأنه بمثابة المعلّم الدائم ، وبمثابة المدرسة التي تسع كل الأماكن في مختلف الأوقات والظروف . وعرفنا أن الصرامة في الدّفاع عن تطلّعات المدرسة الأصيلة ، تشكّل عنده ، التزاما ضروريا في مجال التربية مع تقديرها السليم لما يجري حول هذه المدرسة من تحوّلات .

وكان بشأن كتبه العقائدية ، حريصا على تعليمه العقيدة للصبيان **ذكورا وإناثا** ، **وللكبار رجالا ونساء** ، على أساس المنطق العقلي ، وعلى قدر ما تسعه عقولهم . وقد جعل الله تعالى في الألفاظ والأدلة سعة . فكل يخاطب على قدر فهمه . " ولقد انتشرت كتبه في كل أصقاع العالم ، نظرا إلى وجاهة الموضوع ومنهجية عرضه حتى ثمن أكثر من واحد مستواها وفائدتها .

يقول المستغانمي :

فأبدى لنا التوحيد عذبا مخلصا وبالغ في التبـيين للخلق ناصحا

فخارُ تلمسان؛ عليك بكُتْبه فقد فاقتِ التِّبْرَ المخلَّصَ طافحا

ويقول ابن يحباش التازي مشيرا إلى محاسن كتاب العقيدة الصغرى:

عوِّلْ على كُتُبِ الإمام فإنها *** تُغْنِيك عن طلب الشيوخ وتَسْعُدُ

ويقول أيضا ، في مدحه لمختصره لإكمال الإكمال:

فبادرْ لِمَا قد صاغَه من جواهرَ *** تنلْ كلَّ ما ترجوه من كُلِّ بَغْيَةٍ

وتُبصرْ حِساناً لم ير الناس مثلَه *** وتُدركْ أسرارا على قدْر لحظةٍ

إنه طريقة فاسدة في التعليم ، يرفضها الدين، والعقل، والتربية، والمعرفة ؛ لأنه في أبسط معناه ، إبطال منفعة العقل ، ودعوة إلى التبعيّة ، وإذعان للشيوخ وغيرهم .

2- رفض التفرج

وفي هذا العالم المتجدّد ، يكون خيرا للمرء ، أن يحدّد موقفه ممّا يقرؤه من مذاهب وفلسفات بعد الاطّلاع عليها ، من أن تجرفه ، وتحمله إلى حيث لا يدري ؛ لأنه ليس من المصائب التي تسيء إلى التعليم ، أكبر شرّا من أن يبقى فيه المعلّمون والمتعلّمون متفرّجين وغير فاعلين .

3- العقل قاسم مشترك في التعليم والتعلم

كل مولود يولد على الفطرة ... ،" وفطرته العقل السليم أو كما يقول " البرهان العقلي" وهو الوازع المشترك في التعليم والتعلم .

إن العقيدة المؤسسة على العقل والمطعمة ببراهينه السديدة ، لا تخشى المكاره لمأمنها وسلامتها . أما إذا كانت قائمة على الاتباعية للعادات الاجتماعية في مجال الإيمان ، وعلى مجرد منطق الأهواء الجموحة ، فإنها آيلة إلى الضعف والانحطاط ، ويتزعزع ما يترتب عنها من أبعاد سلوكية خلقية ودينية وفكرية ...

ولا معنى للتعليم خارج الطريقة العقلانية والبيداغوجية التي رسمها السنوسي لنفسه.

أ- حق التعليم للجميع مع التيسير والاختيار الحر للمتعلم

إن من يتتبع السنوسي في هذا المبدأ ، يلاحظ أن مهمة التعلم ليست تدريسا بالمشافهة بقدر ما هي تدريسٌ بالمطالعة ؛ ويكتشف بأن هذه المهمة القائمة على

و دون الاتجاه إلى مناقشة انحرافاتها . لقد قصد عن دراية ، ومن الداخل ، إلى إبطال أطروحاتها في الإلهيات والطبيعيات ، أي في قضايا تمسّ الثوابت الدينية والعقلية. فهو هنا ، يحاول - على أساس المنطق اليوناني - نسف قاعدتها المنهجية ، لأن الفكر الإسلامي ينطلق من عقيدة التوحيد المعقلنة،لا من مسلّمات واهية . وهذا ، لا يمنعه من قراءة الفلسفة كنسق قائم بنفسه . فهو لا يسبّ أرسطو ، ولا الكندي ، ولا غيرهما من الفلاسفة ؛ لأن الصدق المطلوب في المنطق ، هو صدق الاستدلال ، لا صدق المبادئ والمقدّمات . ولكن ، في عقيدة الأشعري ، لا بدّ للمقدّمات من أن تكون على المذهب،لا على أهواء العقول المتغطرسة ، ومنطق الأهواء الجموحة .

وعليه ، فمن أراد الفلسفة ، وجب عليه أن يكون متشبعا بالعلوم الشرعية والعلوم الخادمة لها ، وليصنع ما يشاء . وهكذا ، لم يمنع السنوسي المتعلمَ من غزو مجال الفلسفة ، وهو نفسه قرأها واستفاد منها واستثمرها في بعض ما ألف ."[16]

فنشاط مهمته يكمن إذن ، في تدريس العقيدة ، وهي معززة بالقانون العقلي ، وفي جعلها مؤهلة لإيصال صاحبها إلى الذكر .

ثالثا: المبادئ التي تقوم عليها مهمته

يمكن من خلال قراءة مؤلفاته ، التركيز على خمسة مبادئ أساسية ، وهي رفض التقليد، ورفض التفرج ، وضرورة الاعتماد على العقل باعتباره قاسما مشتركا لدى جميع الناس ـ وهذا في مجالي التعليم والتعلم ـ والدفاع عن حق احترام الغير وتوحيد الأمة ، وأخيرا ، الجمع بين الدارين.

1- رفض التقليد

لقد ثار ضد **التقليد** في شؤون الدين نظرا إلى أنه خطر على التجديد **والاجتهاد** ، وأنه يعرقل الإبداع ويشل النظر الصحيح . يقول : إن أحكام الوهم ورسوخ العوائد والمألوفات تزاحم النظر الصحيح في هذا العلم . "[17]

التصوّر، والتصديق " . "وفي نفس السياق ، يكتب قائلا : " إن علوم المنطق عقلية محضة بخلاف النحو ، فإنه نقلي محض ؛ بغير العربي الفصيح ، لا يصل إلى معانيه ، وأحكامه إلا بالتعلّم . ومع ذلك ، فتعلّم فـنّ المنطـق ، وحفـظ قواعـده وفهمهـا ، يسهّل للعقل وغر الأنظار ، ويتّسع به مجال الفكر مع الراحة ، والأمن من الخطأ " .

ويحتل موقع المنطق في ترتيب مواد التدريس ، المنزلة الثالثة بعد حفظ القرآن كما هي عادة المغاربة ، ومعرفة الضروري من الفقهيات ، وقبل العقيدة التي تلحقه دائما . ويأتي الذكر في مرحلة متأخرة ، بعد ضبط علم التوحيد النظري مع ما تيسر من العلوم المساعدة . يقول في عقيدته الصغرى : فقد بان لك تضمن كلمتي الشهادة مع قلة حروفها ، لجميع ما يجب على المكلف معرفته من عقائد الإيمان في حقه تعالى ، وفي حق رسله عليهم الصلاة والسلام . ولعلها لاختصارها مع اشتمالها على ما ذكرناه ، جعلها الشرع ترجمة على ما في القلب من الإسلام . ولم يقبل من أحد ، الإيمان إلا بها . فعلى العاقل أن يكثر من ذكرها ، مستحضرا لما احتوت عليه من عقائد الإيمان ، حتى تمتزج مع معناها بلحمه ودمه . فإنه يرى لها من الأسرار والعجائب ـ إن شاء الله ـ ما لا يدخل تحت حصر.

وعلم التوحيد عنده كما نلاحظ ، جزآن : العلم بلا إله إلا الله معززا بالعقل والعلم ، والعمل به ؛ وبتعبير آخر ، تتلخص المسافة بينهما فيما يلي :

فهم العقيدة أولا ، وهذا بعد معرفة ميزان المنطق ؛ " ورد الشبهات ثانيا ، وهذا من طرف الفرد والجماعة ؛ واستخراج الثمرات منها ثالثا، وهذا بالدخول في التجربة الذوقية . ولا يتأتى ذلك كله أيضا ، إلا بتعلم العلوم المختلفة.وفيما يتعلق بتدريس الفلسفة ، فإنه لم يرفض هذا النشاط الفكري من الخارج ، جملة وتفصيلا ،

إنه لا يدعو فقط ، إلى توثيق العروة العقدية الإسلامية لتوحيد الأمة و"الفوز بكمال الدارين" ، **وإنما يصف أيضا ، الآليات التي يراها مناسبة . ولا يرى في هذا الشأن ، أنجع من المدرسة** وما تستوجبه من أطراف فاعلين ووسائلَ تعليميةٍ من أجل أن تضطلع برسالتها في تكوين النشء ، وتحصين الأجيال .

ومن ضمن المواد التي كان حريصا على تدريسها ، علم التوحيد ؛ وهو العلم بلا إله إلا الله محمد رسول ؛ وكان موقع هذا العلم يتوسط عنده مرحلتين ، الأولى هي علم المنطق ، والثانية هي الذكر .

ففي عقيدته الصغرى المشهورة عالميا ، يقول في افتتاح صفحته الأولى : اعلم أن الحكم العقلي ينحصر في ثلاثة أقسام : الوجوب ، والاستحالة ، والجواز . (يبدأ بالمنطق ،... ثم يأتي في هذا السياق إلى العقيدة) .

وهذا يعني أن **المكلف** قبل أن يبدأ بالاشتغال بالعلوم الواجبة شرعا ، لا بد له من أن يأخذ نصيبه الضروري من علم المنطق . يقول : " وليشتغل بعد آلة العقل ، بالعلوم الشرعية ، استفادة وفائدة ، علما وعملا ، بنية خالصة للدار الآخرة ، والفوز برضا المولى ". "ومعرفة المنطق تستوجب معرفة اللغة (أي العربية) وتركيباتها وقواعدها. وهو إذ يركز على هذه المعرفة الأولية ، فلأنها تيسر إدراك الأشياء ، وفهم المعاني . وتحصن المتعلم من سوء الفهم . "

والمنطق قانون عقلي يعتبره الشيخ أداة غزو المجهول ، و توسيع آفاق الفكر وعصمته من الخطأ . يقول في شرح مختصره : " المنطق قانون يعصم [...] بتوفيق الله تعالى ، الذهن من الخطأ في فكره ، كما يَعصِم النحو اللسان من اللحن في قوله ". أما الغرض منه ، فهو " التوصل إلى المطالب المجهولة ، وهي منحصرة في

العقائدية . واستقر لديه ، أن أفراده أحوالهم معتلة، ولا بد من معالجتها. وإذا تولى السنوسي تشخيص أمراض مجتمعه ، فليس بدافع التشاؤم ، ولا بقصد تبرير الهروب من ضجة الحياة ، كما يصنع بعض الناقمين على الناس ، ويتخذون من الفرار ملجأ . إنه ينظر إلى هذه الآفات ، كواقع اجتماعي قابل للعلاج .

وطوبا للسلف الصالح ؛ فكانوا معتنين بالدين وبتعليمه للأهل والولد والأمة والعبد ، حتى كان الجميع يعرفون ما يخصهم في دينهم أكمل معرفة امتثالا لقوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم نارا " . وليت أكابر علماء زماننا كانوا في معرفة السنن مثل إماء علماء السلف الصالح ، ونسائهم أو صبيانهم .*

ماذا يصنع الرجل الواعي والغيور على أمته وتراثها الديني الأصيل ، أمام هذا الوضع المقلق ؟

هذه إذن ، بعض الدوافع التي كانت وراء مهمة السنوسي . ترى ماذا عن نشاط هاته المهمة ؟

ثانيا: نشاط مهمته

عندما تقع اختلافات متباينة في العقيدة الإسلامية ، وفي هذه الظروف المتدهورة ، يشعر المرء بثقل مهمة الصلاح . ولم يلبث أن أدرك شيخنا ، بأن هذا الصلاح يأتي من بواطن أنفسنا ، لأن أصل الداء والدواء إنما هو في العقيدة التي تملؤنا وتحركنا ، ولأنه بقدر تأسيس العقيدة على قواعدَ صلبة ، بقدر ما يتحصّن صاحبها ، فلا ينثني أمام أقوى الطوارئ التي تأتي من مذاهب فكرية أو ملل دينية مخالفة ، ولا يتزعزع أمام سلم القيم المتعددة الأبعاد .

المضلل ، وإصدار الأحكام المبيتة والفاسدة على إيمان الناس وموقعهم من الكفر .وفي مجال الفكر ، حذّر في عصره ، من ذيوع أفكار الوهم وانتشار مذاهب الفلسفة ، والاعتزال ، والتجسيم ، والباطنية ، والظاهرية ، والتصوف المضلل ، ومن مكر الدجاجلة .

وفي مجال التربية والتعليم ، يشير إلى الأمية التي اجتاحت هذا الزمان ، الكبار من الرجال والنساء ، وإلى عدم الاكتراث بتعليم عقائد الدين لفائدة النساء والصبيان فضلا عن الإماء والعبيد ، وعدم الاعتناء بإعمال العقل في التدريس ، وإهمال الكتاب ، وانتشار المطولات ، وتجبر المعلم .

أما أهل البادية ومن بعُد عن سماع مطلق العلم ، فلا تسأل عن حالهم ؛ وتجد أذهان أكثر هذا الزمان ، جامدة صعبة الانقياد للفهم . وهناك من جهة أخرى ، من يخوض في فنون ، لا تدفعه إليها ضرورة ولا استعداد ، كأن يخوض في الفلسفة ، وهو لا يملك شيئا من المنطق ، ولا شيئا من التوحيد .

وفي مجال أوضاع المسلمين ، سجل تفتيت الأمة ، وانتشار فتنها ، ومظالم أهل السلطة .

يقول : إنها لظروف قل فيها الخير ، وفشت فيه سوق المظالم والفتن ؛ فاختلطت المفاهيم الخلقية والدينية ، وتداخل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكرة ، وتعذرت معرفة الحق وتفاقمت المفاسد ، وتجاوزت طاقة العلماء الواقفين للخير حتى اتسع الخَرْقُ على الراقع . يقول : لقد " فاض فيها عباب الفتن ، وعمتها سحائب المخالفات" .

ولم يقف أمام تشخيص هذه الأمراض ، موقف المتفرّج مكتوف اليدين ، ولم يكتف بالتحليل والتأسف . إنه حلل آفات مجتمعه ، وحمل عليها في مؤلفاته

أولا: مصادر مهمته

عاش السنوسي في محيط ، أعتقد أنه لا يختلف كثيرا عن المحيط الذي يحتضننا ، وذلك من حيث تعددُ عوائد الناس وطبائِعهم، وتفرقُ انشغالاتِهم وتوجهاتِهم ، وانحلالُ أخلاقهم ، وتباعدُ فهمهم لدينهم .

فأراد أن يعرف الأسباب التي كانت وراءَ سُوء أحوالهم بقصد التحكم فيها . فوقف لملاحظة واقعهم وتقييد معطياته وتحليلها ، وخلص إلى أنهم يعانون من آفات اجتماعية وخلقية وسياسية وفكرية وعقائدية ونفسية خطيرة . وشعر بأن له مهمة التكفل بمعالجة هاته الآفات ؛ ولم ير من الوسائل في ذلك ، أنجع من العودة إلى الأصل اليانع للإسلام . ويُقصد بهذا الأصل ، عقيدةُ التوحيد ، توحيدِ الله ، وجمع الشمل ولمّ الشتّات وفتح المجال للطمأنينة والتقى .

وفي هذا المحيط ، لم يسلم السنوسي من إذاية الناس له من أهل الحسد والبغض . يقول : كان بعض ممن يدعي العلم ، يضمر له الحقد ويحكي أنه لما ألف بعض عقائده ، نزل عليه بالنكران كثير من علماء وقته ، وتكلموا بما لا يليق ؛ " فصار [بعضهم] ينقل عنّا بحسب فهمه الأعوج ، ودينه الأعرج من الكلمات الكاذبة ما يوجب الإذاية في النفس والدين ، ويُقبل ذلك منه . ويُشيعه من هو على شاكلته " . وفي مجال التعاليم الدينية ، يقول : انتشر التقليد عندنا ، في عقائد الإيمان في أوساط العوام بوجه أخص ، ونشأ الصبيان غصبا عنهم ، على دين آبائهم ونحلتهم دون إعمال فكر ولا اقتناع .

وأكثر الناس اليوم ، ليس في درجة الاعتقاد التقليدي المطابق ، بل في درجة الاعتقاد الفاسد والجهل المركب . وأكثر من هذا ، فلقد انتشرت بلوى الإفتاء

تشخيص مهمة السنوسي كمدخل إلى فكره

(832 ـ 895 هـ / [1429] ـ 1490)

أ. بوقلي حسن

جامعة تلمسان

السنوسي صاحب العقائد ، هو أبو عبد الله محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب ، ولد بتلمسان حوالي 832 هـ / 1429م ، أي بعد ثلاث وعشرين سنة من وفاة عبد الرحمن بن خلدون ، وتوفي بها في 895 هـ / 1490م [1] إنه من الشخصيات الفكرية التي أخذت في أواخر القرن الماضي ، تعرف اهتمام الباحثين بعد أن طمستها السنون الطوال والنيات المغرضة قرونا وعصورا. وإذا كانت الذاكرة الشعبية قد صحبته منذ كان حيا إلى يومنا هذا ، فإن البحث العلمي قد تأخر كثيرا عن الموعد . والحقيقة أنه شغل الناس ، وامتلأت به المكتبات ، [2] ولم يظهر كما ظهر العلماء السادات .

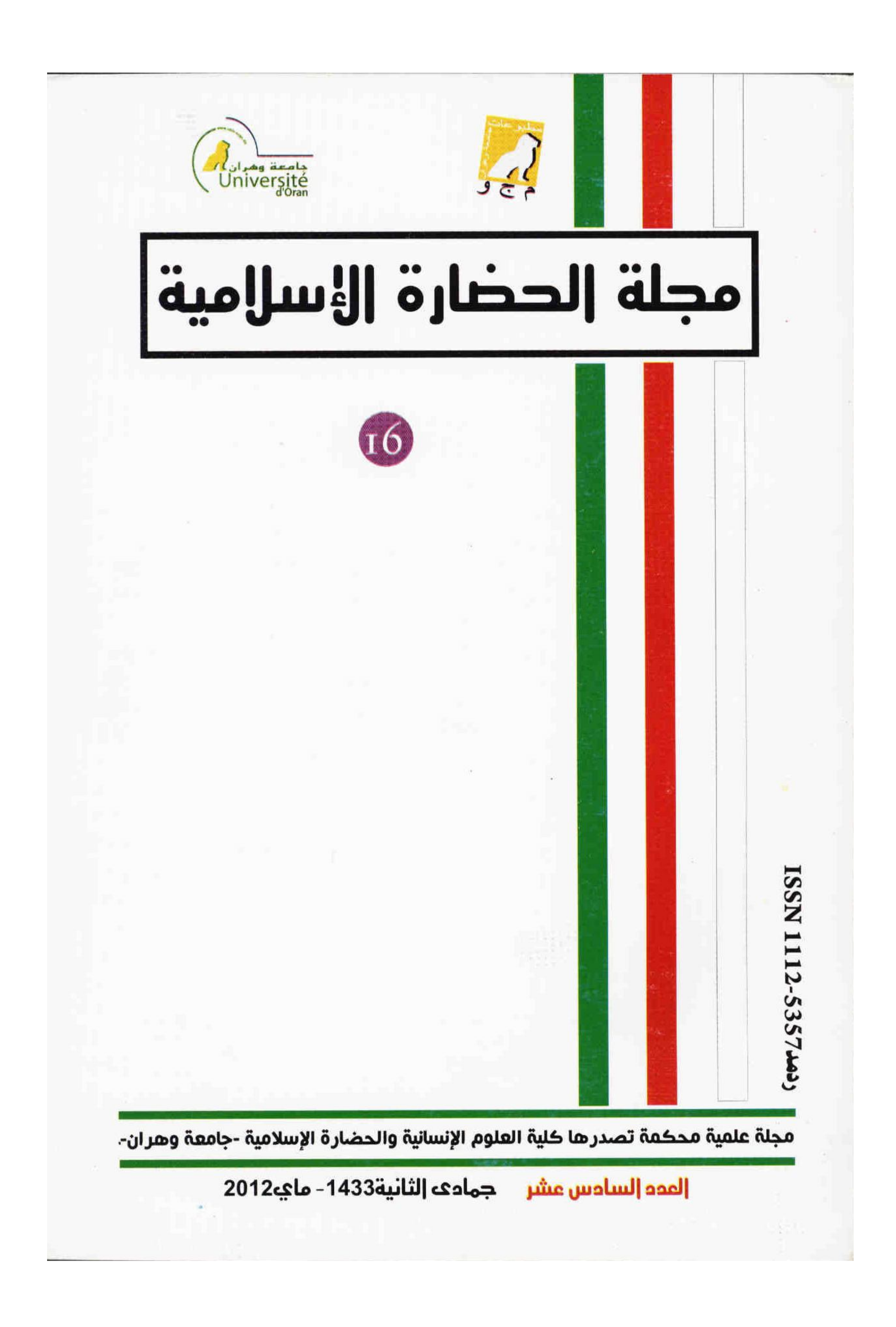
اخترت الحديث عن مهمته كمدخل إلى فكره ، لأنها تشكل مبدأ نشاط الرجل ، وقاعدة أعماله . فما هي هذه المهمة التي كانت إذن ، وراء الرجل ؟

للرد على هذا السؤال ، يتعين علينا الوقوف على العناوين الثلاثة الآتية:

أولا : مصادر مهمة السنوسي

ثانيا : نشاط مهمته

ثالثا : المبادئ التي تقوم عليها مهمته


جامعة وهران
Université d'Oran
م ج و
مجلة الحضارة الإسلامية
16
ردمد ISSN 1112-5357
مجلة علمية محكمة تصدرها كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية -جامعة وهران-
العدد السادس عشر جمادى الثانية1433- ماي2012

19- السنوسي، المصدر السابق ، ص، 15.

20- يختم بعد شرح كل مقطع أو مقاطع (في الكبرى).

21- يركز الشيخ على مرحلة البلوغ (ش ك 3 و 11).

22- السنوسي، شرح أم البراهين، ص، 60-61.

23- كما حدده إ. كانط ومعناه العقل النظري.

24- وهذا يختلف عنه لدى الغزالي: () عوام هم البُلْهُ أهل الجنة () خواص أهل البصيرة والذكاء () طائفة هم أهل الجدل والشغب.

25 - لقد عرض عليه السلطان صاحب تلمسان (أبو العباس أحمد المعتصم الذي تولى الحكم الزياني بين 834 و 866 وكان ذلك في عهد أبي عمرو عثمان الحفصي) . ولقد كان حياؤه الذي يمتلئه امتلاء، يشفع فيه لدى السلطان وخاصة عندما يدعوه إليه السلطان أو يزوره في موقع تدريسه.

26- السنوسي، شرح أم البراهين، ص، 60-61.

27- عليش، شرح العقيدة الكبرى، ص، 6.

28-السنوسي،نصرة الفقير ، الورقة7.

29- السنوسي، شرح مخ في المنطق الورقة 1 .

30- يقصد: يجاهد في تعلم العلم ش ك 30 .

31- السنوسي، شرح العقيدة الكبرى، ص، 16. (التعلم والتعليم ش ك: ص 29).

32- السنوسي، المصدر السابق ، ص، 40.

33- السنوسي، المصدر السابق ، ص، 128.

34- السنوسي، المصدر السابق ، ص، 03 .

كان – إذا كان – بقدر...) والجهل بالألفاظ وبطريقة تركيباتها يشوش الفهم ويعرقل التفاهم. كلمة منطق باليونانية تعني أصلا، النطق أو اللغة وهي ما ينظمه النحو في قواعد. والأهم هو دراسة اللغة كبرهنة واستدلال وحجاج ودحض .

12 – السنوسي، المصدر السابق ، الورقة: 50.

13 – السنوسي ، المصدر السابق .

14 – السنوسي ، المصدر السابق .

15 – المنطق هو مدخل إلى علم التوحيد.

16 – من مؤلفاته، شرح على جواهر العلوم للعضد في فن الكلام على طريق الحكماء وهو كتاب عجيب في ذلك الفن إلا أنه صعب متعسر جدا على الأفهام.

شرح على كتاب لبعض المشارقة وهو على نهج طوالع البيضاوي بل أصعب ولم أر هذا الشرح إلا أن الشيخ أخبرني به وبهذا الكتاب، وقال في هذا الكتاب "هو [س] على نهج البيضاوي بل كلام البيضاوي أسهل بالنسبة إلى هذا الكتاب، قال: والبيضاوي نقطة من بحر هذا الكتاب... وكلامه صعب في غاية الصعوبة... وشرحته بكلام صعب إلا أنه أبين

من هذا المشروح؛ قال: ولما شرحته رفعه بعض الطلبة إلى بعض من عاصرنا من العلماء... وأوصيت الطالب ألا يقول لأحد فلان، يعني نفسه الذي شرح هذا الكتاب...فقال لي (الملالي): فقال الطالب للعالم: يا سيدي أحب أن أقرأ عليك هذا الكتاب المشرقي مع شرحه، فقال لي العالم وهل شرحه أحد، قال نعم. قال فأخرجه إليه وأراه إياه وظن العالم أن هذا الشرح قديم ولم يعلم بأنه شرحي. فقال فقرأ الطالب شيئا من هذا الشرح فقال له العالم أعدْ عليّ قراءته، فأعاده فلم يفهمْه هذا العالم. قال فقال له العالم: هذا الشرح لا يفهمه إلا الذي وضعه وأنا لم أفهم ما يقول شارح هذا الكتاب، الله يرحم هذا الشارح أو كما قال. وسمى لي الشيخ اسم هذا العالم ولا يسعني تعيينه. وعنوانه سماه الشيخ لم أعد أذكره لعدم الاهتمام والتنبيه. ((عن الملالي ، المواهب القدسية ، مخطوط لمصطفى العشعاشي))

هذا فضلا، عن أن الفلسفة لا تدرس عندنا ولا عند غيرنا في سن مبكرة في الطورين الابتدائي والإكمالي. إنها مؤجلة للدراسات الثانوية والجامعية.

17 – السنوسي، شرح العقيدة الكبرى، ص، 38.

18 – السنوسي ، المصدر السابق ، ص، 33 .

الهوامش:

1- توفي السنوسي وعمره ثلاث وستون سنة هجرية حسب الرواية الثانية التي يحكيها صاحب البستان عن الملالي.

2- والذين اهتموا به في عصره وبعده ، ألفوا ـ بين شارح ومحش ومختصر وناظم ومعجب ومقلد ـ عشرات الآلاف من الصفحات، مما تُملأ بها رفوفٌ متعددة في المكتبة.

3- تعرض للإفتاء من ليس أهلا له. ولعل السبب في ذلك انتشار المذهب الظاهري في ذلك العصر. فقد فهم الناس تحت سلطانه أنه يجب عليهم الاجتهاد واستنباط الأحكام ورفض التقليد.

4- يقول الدسوقي بأن العقباني وهو أحد معاصري السنوسي، كان يعتقد أمورا فاسدة منها: أن كلام الله مركب من الحروف والأصوات، وأن صفات الله ممكنة بذاتها واجبة بغيرها، لأن الذات أثرت فيها بطريق العلة. [إلا أنه لم يشر أي العقابنة يقصد؛ فثمة سلسلة منهم، نكتفي بذكر ما يلي: سعيد العقباني (ن. 1408) وأبو الفضل قاسم 1450، ومحمد بن أحمد بن قاسم 1466، وسالم. والغريب أن أمهات التراجم لا تشير إلى شيء من هذه الأفكار الاعتزالية عندما تعرضت لشخصية من هذه الشخصيات، اللهم إلا إذا كان العلم بالمعقول اعتزالا].

5- السنوسي، شرح العقيدة الكبرى ، ص، 21-22.

6- فهو لا يمنع هاته الكتب إلا عن من لم يصل بعد إلى إتقان عقيدته.

7- السنوسي، المصدر السابق ، ص ، 326 . لقد استولى البرتغتال على مدينة سبتة المغربية قبل ولادة السنوسي بأربع عشرة سنة. وفي 1479 يوقع مع إسبانيا معاهدة ألكاصوباس Alcaçovas تسمح باقتسام مقاطعات النفوذ بالمملكة المغربية. وفي 1668، تستولي إسبانيا على سبتة بعد اعترافها باستقلال البرتغال. وكان على وعي بهذا الاجتياح والتهديد.

8 - السنوسي، شرح العقيدة الكبرى ، ص، 20-21 .

9 - السنوسي، المصدر السابق ، ص ، 03 .

10- السنوسي، شرح مخ في المنطق 3ظ. انظر الجمل الأولى في متن الصغرى.

11- فقد يؤدي الجهل بالقواعد العقلية (واللغة العربية) إلى الكفر أو البدعة (المقدمات 115؛ شرحها 137-143).المنطق يساعد على معرفة الآليات العقلية التي يعبر بها الإنسان عن تصوراته وتصديقاته من خلال الأدوات اللغوية (و- في حين -بينما - بيد أن - إذن - هكذا - لأن - مهما

إن الظروف السيئة التي حاصرت السنوسي ، وجدت في الرجل الحكمة اللازمة التي مكنته من تشخيص آفاتها ووصف الدواء المناسب لمعالجتها . ولم يكن مخطئا عندما بدأ المعالجة من بواطن الناس ، فأصلح فيهم العقيدة وحصنها بالبراهين العقلية وجعل منها ثمرة للقلوب يتلذذ بها كل عاقل بلحمه ودمه ، ويتأهل لتلقي ما يجود به الله تعالى من أنوار . وبهذا ، لم يستجب فقط لنداء الأمة ، بل استجاب أيضا ، لنداء الأشعرية ، فأنقذها في فترة انحطاطها .

إن التجربة التي عاشها السنوسي في مواجهة الحياة ، لا يمكنها أن تمر دون أن ندرك مغزاها في توحيد المجتمع وإصلاحه وتحصينه من الملل والنحل والمذاهب التي قصدُها النيل من العقل المنير والإسلام الحنيف .

يقول في شرحه لكبراه : لا بد من تحصيل العلوم من طرقها المألوفة وهو الاجتهاد " في النظر والتعلم . وقد روي في الحديث " لا يستطاع العلم براحة الجسم واطلبوا العلم ولو في الصين " وورد : " إنما العلم بالتعلم " . "

٤- حق احترام الغير وتوحيد الأمة

وكان يدعو إلى احترام الغير في دينه ويتجنب في مجال الإيمان ، إصدار أحكام القيمة من خلال السلوكات المظهرية .

إن الإيمان لما كان مرجعه إلى المعرفة ، والمعرفة من السرائر والله سبحانه متوليها ، فلا تعرف إلا من قبله ؛ لأن هذا الإيمان " من الباطن الذي لا يعلمه إلا الله عز وجل " (البخاري ومسلم وغيرهما) . هذا كله في حق الغير المظهر للإيمان ؛ وأما الإنسان في نفسه ، فهو أعرف بحاله إن كان عاقلا . "وفي سياق حديثه عن أهل التصوف والأحوال ، [يقول] : فلا علم لي إلا بحال نفسي ؛ وحال غيري لا أعرفه إلا بإنباء صادق في العادة ولم يوجد ؛ وما تدعيه الصوفية ، لم نميزه ؛ فنعلم أن ذلك المدرَكَ يرجع إلى الذات من وجه . "

٥ – الجمع بين الدارين بين الدنيا والآخرة

لقد ركز في مهمته على التعليم ووسائله البيداغوجية ، كما ركز على ضرورة تحصين الفرد والمجتمع بعلم التوحيد المطعم بالبراهين العقلية الساطعة ، ودعا إلى استثمار هذا العلم في مجال التجربة الذوقية تقربا من الله تعالى . إنه لم يدخر جهدا في الدعوة إلى توثيق العروة العقدية الإسلامية ، لتوحيد الأمة والحث على العمل من أجل " الفوز بكمال الدارين " " .

ب- حق التعلم الذاتي

إنه يدافع بقوة ، عن التعليم الذاتي في مجال طلب العلم والمعرفة ، ولا يجيز ذلك في مجال السلوك الصوفي الذي يتطلب مصاحبة الشيخ ؛ كما يدعو إلى تحرر المتعلم من سلطة المعلم وتجبره وابتعاد المدرسة عن السياسة أو التحزب والتشيّع في لغة العصر ، بحيث تبقى أهدافها الراشدة ثابتة لا تتأثر بتقلبات السلطة والخلافة . وأهم وسيلة وضعها السنوسي لتحقيق هذا النمط من التكوين ، هو كما رأينا ، الكتاب . صحيح لقد مارس التعليم شفويا وبرع فيه ، ولكنه كان يدعو إلى التعليم بالمطالعة أو بالمراسلة بلغة اليوم . وبهذا ، يحقق المتعلم استقلاليته في الوصول إلى المعلومة ، ومعالجتها ، واستثمارها طبقا لما تدعو الحاجة إليه .

ولكن السنوسي على يقين بأن العلماء الحقيقيين ، وجودهم نادر جدا . فهو لا يشترط أن يكون النظر حتما عن طريق معلم كما ترى ذلك فرقة الباطنية . " يكفي النظر المؤدي إلى معرفة الله سبحانه وتعالى ، وإن كان بغير معلم ، خلافا للإسماعيلية [التي تقول] : حصوله بغيره عسير غاية العسر " . وكأنه يشير إلى أنه هو في تأليفاته ، يمكنه أن يكون هذا المعلم لكل مسلم لا بل ولكل من يريد أن يدقق العلم . وينقل السنوسي عن غيره القولَ : " إن شيخ التعليم تكفي عنه الكتب لمن له عقل وذكاء وإلا فلا " .

ويقول في هذا السياق وبشأن تعلم المنطق : " وفهم ما ذُكر في هذا المختصر ، يتضمن بفضل الله ، فهمه من المطولات من غير تكليف ولا احتياج إلى معلم " . وهذا هو الأسلوب الحديث في البحث عن المعلومة اليوم ، في الأنترنت . وهو على علم أن المختصرات بطبعها ، بعيدة عن متناول المتعلمين لشدة تركيزها .

2- المسنون ؛

3- النساء والصبيان والإماء والعبيد

مستوى المتوسطين بين الخواص والعوام ، وهم الذين يتأرجح مستواهم بين مؤهلات الصَّفوة ، وقدرات عامة الناس .

إن مستويات الناس تختلف فيما بينها ؛ ولكنها لا تنقسم إلى مستوى عقلي ومستوى دون عقلي ، مستوى نخاطبه بلغة البراهين العقلية ، ومستوى نخاطبه بلغة العاطفة فقط "

ألف السنوسي مجموعة من الكتب في العقيدة أهمها : الكبرى والوسطى والصغرى وصغرى الصغرى ؛ وكل عقيدة من هذه العقائد لها أهلها . فهي لا تختلف بوجه عام فيما بينها من حيث الدعائم العقلية التي تقوم عليها ، والروح المنطقية التي كتبت بها ، وإنما تختلف من حيث الحجم . فهو يبدأ بضبط الفكرة إجمالا ، ثم يفصلها في شروحه تفصيلا ؛ وإذا عرفنا بأن هذه الفكرة هي مجمل العقيدة ، تبين لنا منهاج السنوسي في الشرح والتحليل ؛ وكأنه يأخذ بطريقة ابن رشد وابن خلدون القائمة على الاستدلال الرياضي أو الاستنتاجي حيث ينطلق من فكرة أو قانون ، ليبرهن على صدقها...

ومما يتميز به أنه لم يغلق على نفسه في دائرة النخبة من العلماء عندما كتب في العقيدة الأشعرية بلغتهم الخاصة ، بل نزل إلى جميع الناس بمختلف فئاتها ، وخاطبهم كل حسب مستواه .

واعتقاداتهم، وفي منهجية تواصلهم ولغتهم، وكذا في طبيعة انشغالاتهم. وعلى ضوء هاته المقاييس، نتساءل ما هي مزايا الكتاب، وما هي المؤاخذات التي يمكن أن توجه له ؟

III- مزايا كتاب "المواهب القدوسية في مناقب السنوسية"

لقد تحدث الملالي فيه عن شخص هو ابن يوسف السنوسي، عالم التوحيد ومعلم العقائد الدينية ؛ وتشهد على وجوده وأعماله وأفكاره، مؤلفاتُه التي تختزنها الرفوف والمكتبات، ويثبتها على مر العصور، الدارسون لها، والمهتمون بها، والمعجبون بها. وقدَّم هاته الأخبار، بأسلوب يعبر عن روح العهد الذي عاش فيه، ولا تبتعد كثيرا عما أَلِفه الناس من معتقدات.

إن المكانة المتميزة التي يحتلها هذا الكتاب، والتي جعلت الباحثين يسعون بإلحاح إلى طلبه، إنما هي كونه المصدر الأساسي الوحيد الذي تَكفَّل بتقديم سيرة ابن يوسف السنوسي. وهو المشرب الأول الذي نهل منه عمداء المترجمين للشيخ السنوسي، وعوّلوا عليه في أخباره ؛ ويبدو أن الغرض من هذا التأليف هو استجابةٌ لما كان يكنّه المؤلف لأستاذه من تقدير وتبجيل، وشهادة للمنزلة التي كان يتبوؤها في مجال العلم والصلاح. ولولا هذا الكتاب، ما كان الشيخ ليذكَر اسْمُه، في أمهات التراجم بالقدر الذي وصلنا به. ولم تعُد بعدَ هذا، كتب السير والتراجم تتعامل مع الشيخ السنوسي إلا على أساس تناقل هذه الأخبار جملة أو تفصيلا، تبركا بذكره أو لضرورة قاموسية معجمية. وتناولها المستشرقون وغيرهم قديما وحديثا. ومن أشهر ما تناولت هاته الأخبار عن الرجل، "نيل الابتهاج بتطريز الديباج" لأحمد بابا التنبكتي، و"البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان "لابن مريم، و"دوحة الناشر "لابن عسكر، و"تعريف الخلف برجال السلف" لأبي القاسم محمد الحفناوي، و"كشف الظنون "لحاجي خليفة، و"إيضاح المكنون" لإسماعيل باشا، و"دائرة المعارف الإسلامية"، و"الأعلام"، و"معجم المفسرين"، و"معجم المؤلفين"، و"معجم المطبوعات العربية ".[9]

وهو كتاب لا يفيد فحسب، في معرفة ترجمة الشيخ السنوسي، وإنما يفيد أيضا، في إلقاء أضواء على الفترة التاريخية التي عاصرها الرجل، في شتى المجالات التعليمية والاجتماعية والسياسية والدينية والأخلاقية والفكرية. فهو يهم رجل الدين، بقدر ما يهم أيضا، المؤرخ، وعالم الاجتماع، وعالم التربية، ورجل السياسة، والمفكر، فضلا عن السينمائي.

---

9 - جمال الدين بوقلي حسن، ابن يوسف السنوسي في الذاكرة الشعبية وفي الواقع، 2003، ص. 316-315 .

"شرح العقيدة السنوسية"[5] ؛ الأول خصصه لشيخه تبركا به، وتعبيرا عن محبته له، وتخليدا لمناقبه العالية. ولقد ألفه سنة 897 هـ في أوائل جمادى الآخرة، أي بعد حوالي سنتين من وفاة شيخه. أما الكتاب الثاني، فوضعه استجابة لبعض المحبين، ويشرح فيه العقيدة الصغرى لشيخه والمشهورة بـ"السنوسية"، شرحا مختصرا "يغنيهم وغيرهم من المبتدئين عن فهمهم "[6]. وبهذا الكتاب، يعتبر الملالي من أوائل الشارحين لهذا المتن. وعن وفاة محمد الملالي هذا، يذهب الأستاذ أبو القاسم سعد الله، إلى أن الغالب عنده، هو أنه عاش عقدا أو عقدين في القرن العاشر، اعتبارا من دعوى ابن مريم صاحب "البستان" مُفادها أنه كان تلميذا للملالي[7].

II- مقاييس تقويمنا للكتاب

لا يمكن في مجال التقدير الصحيح، أن توزن الأشياء بدون وحدات قياسية مناسبة ومحدَّدة، اللهم إلا إذا كان الغرض من ذلك، مجرد اجتهاد اعتباري بعيد عن الأحكام التقريرية. ونحن هنا، لا نبتغي دراسة كتاب المواهب ولا فحصَه، وإنما نود الوصول ـ عن طريق قراءته ـ إلى تقويم أخباره من الجانبين الإيجابي وغير الإيجابي. ولهذا الغرض، ارتأينا أن نردّ مقاييس تقويمه إلى ثلاثة:

1 – الأول داخلي يتمثل في الكتاب نفسه، موضوع التقويم ؛

2 – الثاني خارجي يتمثل في آثار السنوسي المكتوبة ؛

3 – وأما الثالث، فإنه أيضا خارجي، إلا أنه يتمثل في الواقع الاجتماعي للعصر، عبر تقاليد الناس في أسلوب كتابتهم ومنهجيتهم، وما أَلِفوه من قيم ومفاهيمَ.

فالمقياس الأول، هو المعيار الداخلي الكفيل بأن يزن الأخبار على لسان صاحب التأليف (أي المترجِم)، كأن يؤكد الخبر بنفسه أو يتردد في مصداقيته أو يثير عندنا الشك، أو يحملَنا على بعض الاستنتاجات.

والمقياس الثاني، ينحصر فيما تركه المترجَمُ من آثار مكتوبة تشهد على عدد مؤلفاته وموضوعاتها، وأفكار صاحبها. وقد يتسع هذا المقياس، ليشمل مصادر أخرى إن وجدت[8].

وأما المقياس الثالث، فإنه يكشف عن الذهنية التي دأب عليها الناس في عصر المترجِم (موضوع الترجمة)، في مجالات دينية وفكرية وثقافية، أي في ميولهم

5 – محمد الملالي، شرح العقيدة السنوسية، مخطوط، الورقة 22.

6 – محمد الملالي، شرح العقيدة السنوسية، مخطوط، الورقة الأولى.

7 – د. أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ط. 2، ج. 1، 1985، ص، 68.

8 – والمقصود بهذه المصادر، ترجمات أخرى مستقلة عن الترجمة موضوع التقويم، أو بعض الآثار التي يكتبها مقرّبون من صاحب الترجمة كتلامذته مثلا.

لقد نقل عدد من أهل السير، أخبار ابن يوسف السنوسي التلمساني، وساهموا في التعريف به، إلا أن خطابهم أضحى مجرد نسخة واحدة، ما دام المشرب الذي نهلوا كلهم منه، وحيدا وفريدا ؛ وفي هذه الحالة، تتقلص مسلحة نقد المنقول فيها، وتترجح اضطرارا، مصداقيتُه باعتباره نسخة فريدة، لا تنافسها وثيقة أخرى غيرها.

ولكن أحيانا، لا يدري الباحث في هذا الميدان، من أين يأتيه الخبر المغاير لهاته النسخة، ولا كيف يتقدم إليه، من داخل الكتاب أو من خارجه. وهـذا هو شأن كتاب "المواهب القدوسية في المواهب السنوسية" للملالي تلميذ السنوسي.

ولعل عملية تقويم عام لهذا الكتاب، تفيدنا في التمييز ـ في خطابه ـ بين ما هو صادق، وما هو غير ذلك. وقبل التطرق لهذه العملية، من المفيد أن نعرض باختصار حياة مؤلِفه.

I- حياة المؤلف، شخصيته ومؤلفاته

لا نعرف الكثير عن صاحب المواهب ؛ وكل ما نعرفه، هو فقط، ما يمكن استنتاجه مما طالعناه بين السطور في بعض كتب السير التي لم تتعرض صراحة، ولا مباشرة لترجمة الرجل، وما وقفنا عليه مما قرأناه من مؤلفاته المتوفرة. والمتوفر لدينا، لا يتعدى كتابين: كتاب "المواهب" و"شرحه لعقيدة شيخه الصغرى".

هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن إبراهيم الملالي التلمساني، ينحدر من "ملالة"، وهي من ضواحي مدينة بجاية، استقر مع والديه بتلمسان، ولد فيها، وترعرع في بيت متواضع ومحافظ، يميل إلى حب الأولياء الصالحين والمتصوفة ؛ وتعلم بها العلم على علمائها، أبرزهم محمد بن يوسف السنوسي وأخوه علي التالوتي. وانحصرت حياته في اقتفاء طريقة الأولياء والمصلحين، وحبِّه لهم. ويُعتبر الملالي في مجال علاقات الدارس بشيخه، التلميذ الدائم للسنوسي، وكذا ذراعَه اليـمنى، والصاحب الأمين[2] له الذي يرافقه مرارا وعلى مدى الأيام، إلى الطبيعة، وخاصة في أعالي سهول وجبال جنوب تلمسان الصحراوي. فكان يحب التفسّح مع شيخه، وأحيانا بمعية والده عمر الملالي. وكان أكثر أصحاب الشيخ وتلامذته قربا من عائلته، من حيث إنه كان يدخل بيته، ويكلم أهله في أثناء حياته وبعد وفاته[3]. ومن مؤلفاته كتاب "المواهب القدوسية في المناقب السنوسية"[4] وكتاب

2 - ويبدو ذلك من خلال قوله: " إني تكلمت في هذا، دون أصحاب سيدي الشيخ، ولست بأفضلهم " (خاتمة كتاب المواهب).

3 - قال: "وأخبرَتني السيدة الفاضلة الخيّرةُ، عائشة زوجة الشيخ رضي الله عنه، قـالت لي حفظها الله تعالى: أقام سيدي أبـو القاسم الكنابشي عندنا في الدار شهرا كاملا، وهو يقرئ الشيخ ـ تعني زوجها ـ كتابا في التوحيد، بدأه عليه من أول الشهر، وختمه في آخر يوم من الشهر، رحمهما الله تعالى ورضي عن جميعهم". (المواهب، ص. 32-31).

4 - محمد الملالي، المواهب القدوسية في مناقب السنوسية، مخطوط لمصطفى العشعاشي.

كتاب "المواهب"

ومخالفات الملالي لشيخه ابن يوسف السنوسي التلمساني[1]

د. جمال الدين بوقلي حسن
جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان- الجزائر

ملخص

إن المخطط الذي ألفه محمد المَلالي في مناقب شيخه ابن يوسف السنوسي التلمساني (المتوفى في 1490 م)، والذي اعتمدنا عليه في إعداد هذا المقال، ما يزال مخطوطا ينتظر من يحقّقه. تمكن أهمية المخطوط في فن تقديم السير، وما ترتب عنها من أخبار عن حياة الناس التاريخية والاجتماعية والثقافية الذين عاشوا في عهد المؤلف.
القصد من هذا المقال، هو إبراز مخالفات التلميذ لشيخه، أهمها :
-أولا، اختزال مناقب شيخه في كلمة "وليّ" ؛
-وثانيا، طمس خصوصيات شيخه المعروف بشغفه بالتوحيد وسعيه إلى نشر هذه التعاليم بين سائر فئات المجتمع، ودعوته إلى تدريس المنطق، وطريقته العقلية في تأويل الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، ومنهجيته العقلانية في تناول المسائل الإلهية ؛
-وثالثا، مخالفاته لشيخه في مفهوم الذكر، وفي محاربة التقليد.
هذا على الرغم من أنّ الملالي معروف بتقصير ذاكرته، وغياب التعليل في تقديم بعض الأخبار التي ينقلها، ولجوؤه المكثف للاستطرادات في كتاباته. ومع ذلك، فإن الملالي ساهم في إنقاذ تراث السنوسي من التلف والنسيان.

الكلمات الدالة : السيرة، التقصير، الحذر، الأمانة.

مقدمة

لا يخفى أن ما تتناقله كتبُ السير والتراجم من أخبار، ينطوي على كثير من المحاسن في الحفاظ على المخزون التاريخي وتحصينه من التلف، خصوصا إذا كان الأمر يتعلق بالتراث وبالشخصيات الفاعلة فيه. وبقدر تعدُّد هاته الكتب واختلاف مشاربها، تَثبُت مصداقية أصحابها في نقل الخبر ؛ إلا أن هذا الخبر، عندما ينفرد به مصدر واحد ووحيد، سواء كان هذا المصدر كتابا أو شخصا عاين الموضوع، فإن مجال البحث العلمي فيه، يضيق، ولا يتسع للبحث الاستقصائي الحقيقي.

1 - توفي في سنة 1490.



أفكار وآفاق



مجلة علمية أكاديمية محكمة نصف سنوية، تصدرها جامعة الجزائر2

العدد03 – السنة 2012

عدد خاص لسنة 2012

دراسات وبحوث حول المساهمة الحضارية لمدينة تلمسان

1 -الصلات الثقافية والفكرية بين تلمسان وقسنطينة

2 -إشكالية انتشار الصحافة المغاربية والمشرقية في الجزائرما بين 1920 و1954 : تلمسان ...

3 -قراءة لوثيقة محمّد بن رَحّال التلمساني حول المطالبة بالإصلاحات (1891)

4 - العلاقة بين بني عبد الواد (بني زيان-تلمسان) وبني مرين (المغرب) فيما بين القرن ...

5 -تأملات حول "تلمسان في خضمّ حركة الفكر المغاربي" بين القرنين الميلاديين ...

6 - تقرير باربديث Barbedette حول هجرة تلمسان لسنة 1911

7 - مكانة الجزائريين في تطور الحركة الفكرية (التصوف) ببلاد الشام : مهاجري تلمسان أنموذجا

8 - كتاب "المواهب" ومخالفات الملالي لشيخه ابن يوسف السنوسي التلمساني

9 - نشـاط فرحات عباس بتلمسان : 1945-1943

10 - تلمسان في العصور العتيقة

11 - التهيئة العمرانية بمدينة تلمسان من المرابطين إلى بداية الاحتلال الفرنسي

12 - النخبة التلمسانية ودورها الثقافي والسياسي والاجتماعي من نهاية القرن التاسع عشر ...

قـــراءات

1 - وقفة مع رجلين كبيرين أسهما في صناعة التاريخ الحديث للجزائر

أ - رحلة مع الرئيس احمد بن بلا

ب- عبد الحميد مهري: محطات و مواقف في مسيرته النضالية

تقـــاريـر

1 - تقرير حول : تظاهرة تلمسان عاصمة الثقافة الإسلامية

أ - تلمسان تشع بثقافتها عاصمة للأمة الإسلامية على مدار 2011

ب- تلمسان عاصمة الثقافة الإسلامية : مساهمة جامعة تلمسان

2 - تقرير حول المؤتمر الدولي للدفاع عن القدس (الدوحة 2012) من خلال الصحافة القطرية

قائمة المراجع

3 - بوقلي، حسن جمال الدين (2003). ابن يوسف السنوسي في الذاكرة الشعبية وفي الواقع. ANEP، ص.315 - 316، الجزائر.

4 - سعد الله، أبو القاسم (1985). تاريخ الجزائر الثقافي. ط.2، ج.1، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر.

5 - السنوسي، ابن يوسف. شرح العقيدة الصغرى أو أم البراهين عن محمد الدسوقي، حاشية على شرح أم البراهين، المطبعة الميمنية، مصر.

6 - السنوسي، ابن يوسف (1985). نصرة الفقير في الرد على أبي الحسن الصغير. تحقيق تابع لكتاب "الإمام ابن يوسف السنوسي وعلم التوحيد"، لـ جمال الدين بوقلي حسن، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر.

7 - القرآن الكريم على قراءة ورش.

العقلي للعقيدة) و(النية بوجوب الشهادة)، وكذا اختلافا في مدة المداومة على الذكر.

(فالعاقل) لدى الشيخ يقابله التلميذ بـ(المكلف)، و(يكثر من ذكرها) يقابلها بـ (مرة في العمر)، و(مستحضرا لما احتوت عليه من عقائد الإيمان) يقابلها بـ (ينوي بها الوجوب. وما زاد على المرة فهو مستحب). ومصدر الخلاف بين الرجلين في اعتقادنا، ينحصر في كون الشيخ يركز على مقام الربوبية قبل العبودية، وفي كون التلميذ يميل كثيرا إلى العبودية حيث يرى مُدركُها أسرارا ربانية وعجائب نورانية.

3 - هذا فضلا عن وقوعه في استطرادات كثيرة تأخذ العشرات من الصفحات التي معظمها تدخل في نطاق تدعيم النـزعة الصوفية التي ليست قريبة من سيـاق مذهب السنوسي. ونقدر عدد هاته الصفحات بالقياس إلى الكتاب، بحوالي 20 % على أساس أنها تمثل 64 صفحة من مجمل (333) صفحة ينطوي عليها الكتاب.

ومع ذلك، ومن المحتمل ـ وهو احتمال ضعيف ـ أن يكون كتاب "المواهب" بكل هاته المؤاخذت، قد ساهم في إنقاذ تراث السنوسي من التلف والتغييب، إنقاذا مقصودا أو غير مقصود ؛ وذلك، لأن الملالي، شاءت الصدف أن يقدم شيخه وليا صاحب كرامات، متصوفا زاهدا تبعا لمقاييس العصر الذي كان فيه، روح الاعتقاد في الخرافات والميل إلى الخوارق، منتشريْن. وبهذا، تكون قد تهيأت للشيخ الأسباب المواتية لاحتضان أخباره ؛ فلو كان الملالي قد عكس الصورة الكلامية الحقيقية والمنطقية والفلسفية التي كان يحملها فكر الشيخ، لكان المجتمع يضطهدهما معا أي هو وشيخه. يقول الملالي، في خاتمة مقدمته للمواهب: "ولكن جعلت ذلك لتعلموا محبتي لسيدي الشيخ، وليتأدب معه من لم يره، لئلا يتكلم في حقه بما لا ينبغي رحمة الله تعالى، ونفعنا به".

المراجع

قائمة المخطوطات

1 - الملالي، محمد. المواهب القدوسية في مناقب السنوسية، مخطوط في حوزة مصطفى العشعاشي.

2 - الملالي، محمد. شرح العقيدة السنوسية، مخطوط رقم (KA – 4 - 16/20)، خـزانة المخطوطات للشيخ الموهـوب بن الحبيب، بجاية.

ولقد حدثني رضي الله عنه عن بعض علماء زمانه من الذين كانوا يذمّونه، ويسيئون إليه كثيرا"[32].

وأمام هذا المشهد المُهين، نتساءل: هل كانوا يؤذونه لمجرد ممارسته علم الكلام أو لكونه خلع على هذا العلم الطابع العقلاني مع العلم أن الطابع العقلاني في عصره، كان يعني ممارسة المنطق الأرسطي وشيءٍ من التفلسف؟ ألا تكون الأسباب في ذلك، أبعد من هذا الميدان، بحيث يرجع الأمر إلى تحصين المدرسة ـ التي كان يدعو إليها ـ من خلط الدين بالسياسة ؟ ثم كيف يقدحون في عرضه، ويستمد نسبه الشريف من جهة أم أبيه ؟

ولم يسلم أيضا، من آفة التقصير، حتى في شرحه للعقيدة السنوسية أي خارج "المواهب". ويُلاحظ ذلك، في التعبير عن الارتقاء إلى الغاية السامية التي كان يستهدفها شيخه في مسألة الإيمان الحقيقي. ففي قوله عن الشهادة: "ولعلها لاختصارها مع اشتمالها على ما ذكرناه، جعلها الشرع ترجمة على ما في القلب من الإسلام، ولم يقبَل من أحد الإيمان إلا بها"، فإن الشيخ بالنظر إلى مذهبه العقلاني الشامل، لم يكن يقصد بالقلب هنا، ما يفهمه أهل التصوف أي مجرد مصدر للذوق والمكاشفة، وإنما التقاء العقل المفكر، بالقلب الذواق ؛ وهذا يعني أن من يمارس هذا اللقاء، فإنه في الوقت الذي يُقبِل فيه على المكاشفة، فإنه لا يتجرد عن مكتسبات العقل العقدية التي يسميها السنوسي بالربوبية، لأنه لا عبودية بدون ربوبية. ومن هنا، فإنه لا يسقط في الغفلة، ولا في الشطحات، ما دام واعيا بالتوحيد النظري.

ويقول الملالي تعقيبا على شيخه: "ليس المراد بالإسلام في كلام الشيخ، الإسلام الشرعي، بل مراد الإسلام اللغوي الذي هو الاستسلام، وهو الانقياد والإذعان بالقلب لامتثال أوامر الله تعالى، واجتناب نواهيه"[33]. والتقصير هنا، واضح من حيث اختزال القلب في الاستسلام دون سابق معرفة بالتوحيد النظري.

هذا، وفي الوقت الذي يقول فيه السنوسي: "فعلى العاقل أن يكثر من ذكرها مستحضرا لما احتوت عليه من عقائد الإيمان"، يقول الملالي: "اعلم أنه يجب على كل مكلف أن ينطق بهذه الكلمة المشرفة مرة في العمر، وينوي بها الوجوب. وما زاد على المرة، فهو مستحب"[34].

فإذا نحن اقتصرنا على تحليل هذين القولين دون غيرهما، فإننا نلاحظ تفاوتا بين مفهومي (العقـل) و(التكليف)، وبين (الواجب) و(المستحب)، وبين (الاستحضار

---

32 - المواهب، ص. 211.

33 - الملالي، شرح العقيدة السنوسية، مخطوط، الورقة 26.

34 - الملالي، شرح العقيدة السنوسية، مخطوط، الورقة 27.

وأظنه قال ؛ أو كما قال ؛ والله أعلم بذلك كله ؛ ونقلته بالمعنى ولم أتحقق عين كلامه لطول العهد به ؛ ربما ؛ قول يقرب من هذا ؛ كلام يقرب من معناه ؛ يشتبه علي أنه قال ؛ وأظنه قال لي ؛ وفي هذا الدعاء بعض زيادة، وتعيين، لأني نقلته من حفظي ؛ قلت، والدعاء الذي ذكره الشيخ رضي الله تعالى عنه قبل هذا، أن فيه بعض زيادة وتغيير لأني نقلته من حفظي. وهكذا...

ومن تقصيره في ذكر مؤلفاته، لم يذكر "المناقب الأربعة" ولا "نصرة الفقيرّ في الرد على أبي الحسن الصغيرّ" على الرغم من أنه يكشف في "المواهب" أن بعض ما كتبه ابن صعد هو من تقييدات السنوسي التي راسل بها تلميذه ابن صعد ؛ ويعبر عن هذه المراسلة في قوله:

"وحدثنا شيخنا سيدي محمد السنوسي رحمه الله تعالى، ورضي عنه، وكتب به إلى سيدي محمد بن صعد حفظه الله تعالى الذي ذكر في كتابه المسمى بـ"روضة النسرين" [جملة كافية من الأخبار]، وبعضهما متقارب"[28].

أما رسالة "نصرة الفقير" فإنها تنصاغ في روح فكر الشيخ ومذهبه الأشعري، ونُسَخُها المخطوطة منتشرة في بعض مناطق البلاد العربية[29].

2 - تقصيره في الدفاع عن شيخه، وفي التعبير الأمين عن بعض مقاصده

– لم يوضح الملالي بالدقة الكافية لماذا كان السنوسي منبوذا وسهما لإساءات الناس ـ وخاصة الخواص منهم ـ التي كان يعاني منها، والتي كانت تطال عرضَه وشرفه وكتاباتِه الابتداعية. ويكتفي مثلا بالقول: "فتجده لا يحقد على أحد، ولا يظهـر العبوسة في وجه من أساء إليه، بل إذا لقيه الرجل الذي تكلم في عرض الشيخ، بدأه الشيخ بالسلام، وفاتحه بالكلام والتحية والإعظام، ولا يُظهر له ما يدل على الملام"[30]. وبقوله أيضا: "لما ألف بعض عقائده، وأظهرها للوجود بنيَّة نفع المسلمين، أنكر عليه بكثير ممن لا يعرف قدره من علماء زمانه، وتكلم في عـرضه ونسبه، بعضُهم إلى ما لا يلـيق بقدره، ورأوا بزعمهم، وفساد خيالهم أن ما فعله الشيخ من إظهار العقائد من أكبر البدع، وأن ترْك ذلك هو الورع. فلما سمع الشيخ بذلك، تغير تغيرا عظيما، وبقي محزونا كئيبا نحو من ثلاثة أيام"[31]. ويقول أيضا: "المبدع لا بد من أن يتحلى بالصبر عن الأذى [...] ولهذا كان رضي الله تعالى عنه، يفضل بعض من أساء إليه على بعض من يمدحه.

---

28 - محمد الملالي، المواهب، ص، 60-45.

29 - وقد حققنا هذه الرسالة، ضمن كتاب " الإمام ابن يوسف السنوسي وعلم التوحيد ".

30 - المواهب، ص، 194.

31 - المواهب، ص، 194.

وقدم سبحانه النوع الأول على الثاني، لتوقف صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام الذين هم الطرق لمعرفة السمعيات، على معرفة المولى تبارك وتعالى طريقها البرهان العقلي[23].

ولنا كذلك، أن نسأل: لماذا عند كلامه عن العبودية، لم يذكر الملالي قبل ذلك الربوبيةَ، احتراما لمنهجية شيخه ؟[24] وفي الجواب، يبدو لنا، كأنه مصرّ على أن يختار من كلامه، ما يفيد التصوف[25].

وكان الملالي فعلا، يكتب عن شيخه بعيون الأولياء وقلوب أصحاب الأحوال ؛ يقول: "وفي تأخير الخطاب بالعبادة عما أرشد سبحانه إليه، من معرفته بما يجب له، وما يستحيل، وما يجوز، تنبيه على أن أول ما يجب على المكلف، إتقانه معرفة مولاه العظيم جل وعلا، ثم بعد ذلك، يتوجه إليه بالعبادة، إذ على قدر معرفته بمولاه تبارك وتعالى، يكون حسن عبادته جل وعلا"[26].

ويقول الملالي: "وقوله، (فَقُلْتُ لاَ شَكَّ أَنْتَ أَنْتَ) يعني، فقلت بقلبي لمّا أن عَرفْتُه بالبرهان القاطع، وتميَّزَ لي عن كل ما سواه: لا شكٍّ ولا رَيْبَ أنت يا مولاي هو الموصوفُ بهذه المحاسن التي أَبْصَرَتْهَا بالبرهان عَيْنُ قَلبَي. وإنما رَتَّبَ القَوْلَ على رؤية القلب ـ وهي معرفتُه بالله تعالى ـ تنبيهًا على أنّ حصول الإيمان هو عند حصول المعرفة، لأنّ الإيمانَ ـ على الأصح ـ هو حَدِيثُ النَّفْس التابع للمعرفة. ويحتمل أن يكون مرادُه برؤية عَيْنِ القَلْبِ، المَعرفَةُ الذوقِيَّةُ الَتِي هي آخر مَقامَاتِ السالكين، فيكون حينئذ معنى قوَله، (أَنْتَ أَنْتَ) أي أنتَ الآن بحَسَبِ المَعرفة الذوقية هو أَنْتَ أَوَّلاً، بحسب المَعرفَة الرسمية التي أنتجتها البراهين العقلية "[27].

والملاحظ هنا، هو أن الملالي يتفادى بلورة وصف (معرفة الله بالبرهان)، كمقام للربوبية.

رابعا : تقصير الذاكرة وغياب التعليل وكثرة الاستطرادات

1 - التردد في ضبط الأخبار

إن الملالي يعترف بضعف ذاكرته في كثير من الحالات، ويعبر عن ذلك ببعض العبارات التالية:

---

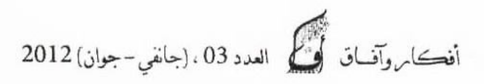
23 - المواهب، ص، 263.

24 - المواهب، ص، 179.

25 - المواهب، ص، 183.

26 - المواهب، ص، 266.

27 - المواهب، ص، 388.



ذكر الرحمن"[19] ؛ وقوله تعالى: "إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد"[20]. وإنِ الشيخ استعمل لفظ التصوف اضطرارا، فذلك لتعلق الأمر بالحديث عن حياة غيره الذوقية بلغتهم ومفرداتهم، أو بغرض تنبيههم وتحذيرهم[21]. ومن هنا، يمكن القول إن الملالي تأثر بنزعة المتصوفة على حساب طريقة شيخه مع "الذاكرين".

والغريب أيضا، هو أنه يتابع شيخه في مسألة الذكر، عندما يؤلف الملالي شرحه لعقيدة شيخه الصغرى. ولعل متابعته له، ناتجة اضطرارا عن كون مقطع متن العقيدة يحمل فعلا، مفهوم الذكر ومشتقاته ويتكرر أربع مرات[22]. وكان لا يمكنه التملص من هذه التبعية.

2 - وهو على الرغم من أنه في " المواهب"، سجل بوفاء تصـدي شيخه للتقليد، إلا أنه خالفه ـ هو وكثير من رفقائه في الدراسة ـ في التطبيق ليسقط في الاتباعية: إنه يبدي الاتباعية لشيخه في بعض الأمور، وخاصة في اختصاره شرحا لصغرى السنوسي. وهنا، نتساءل: وهل كان في حاجة إلى شرح مختصر للعقيدة السنوسية تنازلا لطلب بعض المحبين، وشيخُه كان قد ألف شتى المتون في العقيدة لكافة فئات الناس، للخواص والمتوسطين وكافة العوام من أعقلهم إلى أبسطهم، ومن العجزة والنساء إلى الصبيان والإماء والعبيد ؛ وأنه على الرغم من إشارته إلى ما يوحي بمرحلة الربوبية التي تسبق مرحلة العبودية عند السنوسي، إلا أنه مر على هذه المرحلة الأولى والأساسية، مر الكرام في كتابه المواهب، وغيَّبها في شرحه المختصر للعقيدة السنوسية، وكأنه يسعى فقط، إلى إبراز مقام العبودية باعتبارها عند الملالي أكبر أهمية، لأنها تتعلق بالتصوف ؛ وكل ذلك، لأن الملالي كان بدون شك، يكتب عن شيخه بعيون الأولياء وقلوب أصحاب الأحوال.

يقول الملالي: "وقال [السنوسي] رضي الله تعالى عنه، في قوله سبحانه وعلا، (مَلِكِ يَوْمِ الدينِ)، ما نصه، لما عرف سبحانه بما يجب الإيمان به من العقليات، عرف تبارَكَ وتعَالى هذا الوصف، لما يجب الإيمان به من السمعيات، إذ العقل غايته أن يحكم بجوازها، ولا طريق له بدون الشرع، إلى معرفة ثبوتها أو نفيها.

---

19 - الزخرف، 36 ؛ نصرة الفقير، تحقيق تابع لكتاب " الإمام ابن يوسف السنوسي وعلم التوحيد "، لـ جمال الدين بوقلي حسن، 1985، ص، 414.

20 - سورة ق، 37 ؛ السنوسي، نصرة الفقير، ص، 425.

21 - جمال الدين بوقلي حسن، ابن يوسف السنوسي في الذاكرة الشعبية وفي الواقع، 2003، ص، 549. لقد تكررت كلمتا (الذكر) و(ذاكر) أكثر من ستين مرة وتركزت في أوراق لا تتعدى العشر. (المصدر نفسه، ص، 548).

22 - محمد الملالي، شرح العقيدة السنوسية، مخطوط، الورقة 26.

لي، هذا الكتاب وهو على نهج البيضاوي[17] ؛ بل كلام البيضاوي أسهل بالنسبة إلى هذا الكتاب. قال، وكلامه صعب في غاية الصعوبة. قال، وشرحته بكلام صعب، إلا أنه أبين من هذا المشروح. قال، ولما شـرحته،÷ رفعه بعض الطلبة لبعض من عاصرنا من العلماء. قال، وأوصيت الطالب ألا يقول لأحد فلان، يعني نفسَه، هو الذي شرح هذا الكتاب. قال لي، فقال الطالب للعالم، يا سيدي أحب أن أقرأ عليك هذا الكتاب المشرقي مع شرحه. قال، فقال له العالم، وهـل شرَحه أحد ؟ قال، نعم. قال، فأخرجه إليه، وأراه إياه، وظن العالم أن هذا الشرح قديم، ولم يعلم بأنه شرحي. قال، فقرأ الطالب عليه شيئا من هذا الشرح. فقال له العالم، أعد عليّ قراءته. فأعادها، فلم يفهمه هذا العالم ؛ قال، فقال له العالم، هذا الشرح لا يفهمه إلا الذي وضعه، وأنا لم أفهم ما يقول شارح هذا الكتاب، الله يرحم هذا الشارح ؛ أو كما قال. هكذا، حدثني الشيخ بهذا الكلام، وهو بالمعنى، ولم أتحقق عين كلامه، لطول العهد به، وسمى لي الشيخ رضي الله عنه هذا العالم، ولا يسعني تعيينه.

قلت، ولا شك أن هذا العالم عارف بالعلوم العقلية والنقلية، وقد حضرت مجلسه مرات كثيرة، فما رأيت أحفظ، ولا أذكى منه، ومع ذلك لم يفهم كلام الشيخ رضي الله تعالى عنه "[18].

ومما يثير الحيرة، هو أن التلميذ المقرب إلى الشيخ، هو الأوْلَى والجدير بهذا النوع من التكليف. فهل كان الطالب المختار المكلف أقرأ من غيره للكتاب الصعب، وأكثر إدراكا لمحتواه ؟ وإذا كان من المحتمل جدا، أن يكون هذا الكتاب على نمط المتفلسفين، فإن الأقدر بهذه المهمة والأجدر هو من يرضى بالتعايش بين التصوف والتفلسف. ويبدو أن قلب الملالي الذي كانت تغمره قوة النزعة الصوفية، يضيق بهذا التعايش.

ثالثا : مخالفاته لشيخه في مفهوم الذكر، ومحاربة التقليد

1 - استبدل الملالي مفهوم الذكر، بمفهوم التصوف، مع علمه أن السنوسي يفضل التعبير عن حياته الذوقية بمصطلح "الذكر" عن مصطلح "التصوف"، لأن الذكر في رأي الشيخ، مفهوم أبسط من مفهوم التصوف وأغنى وأوضح ؛ ومن الآيات التي يذكرها وتناسب المقام، قوله تعالى: "ومن يَعْشُ عن

---

17 - هو عبد الله بن عمر المتفلسف الذي توفي على ما قيل قبل سنة 1282 م. من جملة مؤلفاته " منهاج الوصول إلى علـم الأصول "، و"طوالع الأنوار " في الإلهيات. ولقد انتقد السنوسي مؤلفَ الطوالع بشدة، لخلطه علم التوحيد بالفلسفة.

18 - محمد الملالي، المواهب، مخطوط، ص، 252.

يقول السنوسي: "وكيف يصح لناظر أن يقول إن الإيمان يجب أولا، قبل النظر، ولا يصح في المعقول إيمان بغير معلوم، وذلك الذي يجده المرء في نفسه حُسْنُ ظَنٍّ بمخبره، وإلا فإنْ تطرق إليه التجويز أو التكذيب، تطرق"[14].

ومن الأشياء الغريبة، أن يطلعنا الملالي عن بعض الأحداث المشكلة، التي كان يُفترض أن يشارك فيها أو يأتي بحل لها دون الرجوع إلى استشارة شيخه. ومن ذلك، لقاؤه بيهودي يدّعي بأن نبوءة النبي محمد صلى الله عليه وسلم غير مذكورة في التوراة. ولإقناع اليهودي بخطأ ادعائه، رجع الملالي إلى شيخه يطلب منه الدليل، والدليل هو قوله: "ارفع له،"شرحنا على قصيدة سيدي أحمد الجزائري"، أو "شرحنا على عقيدتنا الوسطى"، وأسرد له عليه تلك النصوص المنقولة من "التوراة"، ومن سائر الكتب الماضية." قال الملالي: "فرفعتُ له شرح الشيخ على القصيدة المذكورة، وسردت عليه جملة منها، وهو ساكت. ثم سردت عليه نصا آخر، وهو ما جاء في "السفر الخامس من التوراة".[15]

وهنا، نتساءل: لماذا لم يتجرأ الملالي في الرد على اليهودي في مسألة كان قد عالجها شيخه، في أكثر من مصنف ؟ ألم يكن ذراعه اليمنى في مجالساته ومصاحباته ؟ ألم يكن جديرا بتولي هاته المهمة تخفيفا عن شيخه. فهل خدعته الذاكرة إلى درجة أنه يسكت عن محتوى الجواب، وقد أورده الإمام السنوسي من خلال دروسه وكتاباته ؟ وهل كان يدرك إدراكا جيدا، كل مضامين هاته الدروس وهاته المؤلفات ؟

ومن ذلك أيضا، أن والده ـ " لما قرأ على الشيخ رضي الله عنه، عقيدته الصغرى، وختمها عليه بالتفسير غير ما مرة، رأى أنه قد ثقل عليه درسها، وحفظها لكبره، وكثرة همومه. فطلب من الشيخ رضي الله تعالى عنه، أن يجعل له عقيدة أصغر من الصغرى بحيث يمكن درسها وحفظها. فعمل له هذه العقيدة، وكتبها له بخطه[16] ".

والذي كان يُفترض في هذا الموقف، أن يوجَّه الطلبُ للملالي الابن لقربه منه، وترويحا واحتراما للشيخ، الذي تشغله أعباء. وهنا، نتساءل أيضا: هل كان الابن عاجزا إلى هذه الدرجة، ليستجيب لوالده، أم الأمر يتعلق مسبقا بتبرير ضرورةٍ بيداغوجية، تدخل في نطاق النسق التربوي الشامل للسنوسي ؟

ومن ذلك أيضا، تكليف السنوسي بعض الطلبة دون الملالي، بمهمتي إقراء بعض العلماء لكتاب صعب ألفه، وتقدير صداه. جاء في المواهب أن الشيخ ألف شرحا وضعه "على نهج طوالع البيضاوي ؛ بل أصعب، ولم أر هذا الشرح ؛ إلا أن الشيخ رحمه الله تعالى ورضي عنه، أخبرني به وبهذا الكتاب، وقال

---

14 - السنوسي، شرح العقيدة الصغرى أو أم البراهين، ص، 114.

15 - محمد الملالي، المواهب، مخطوط، ص، 103.

16 - محمد الملالي، المواهب، مخطوط، ص، 242.

التكوين الصوفي، وأن المؤثرات التعليمية التي جاءت على يد شيوخه الآخرين، لا معنى لها[11]. وهذا تقصير من المؤلف التلميذ.

هذا فضلا عن مبالغته أيضا، في ذكر الخوارق ورد نسبتها كلها إلى شيخه، عندما تطرق في الباب الثاني لكراماته ومكاشفته. وواضح أن هاته المبالغة، ناتجة هي أيضا، عن إيمان الملالي بشيء من الشعوذة والاعتقاد العميق بالخوارق خارج سياقها، وعزوفه عن العقليات[12].

ثانيا: وترتب عن هذا، طمس خصوصياته التي يتميز بها، كشغفه بالتوحيد وسعيه إلى نشره وتغلغله في سائر فئات الناس، ودعوته إلى تدريس المنطق، وطريقته العقلية في تأويل الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، ومنهجيته العقلانية في تناول المسائل الإلهية. وإذا كان الملالي يشير إلى هاته الجوانب التي تعرِّف بشيخه، فإنه فيما يبدو، لا يتعدى المسح السطحي في الإشارة إليها، وكأنها أمور ثانوية بالنسبة إلى مقامات التصوف.

فعندما يتحدث عن علم التوحيد السنوسي، فإنه يصنفه ضمن "العلوم الظاهرة"، في حين أن هذا العلم هو ـ عند صاحبه – من العلوم العقلية ما دام موضوعه يتعلق بالإلهيات، فضلا عن أنه يمهد للاهتـداء إلى ما يسمى بالمعارف الباطنية. وبتعبير آخر، إن علم التوحيد مرحلتان متكاملتان، يمكن أن نقول عن الأولى بأنها مرحلة نظرية ومجردة، تتناول ذات الله وصفاته وإرسال الرسل، والثانية بأنها ذوقية عملية، تبيح لصاحبها ممارسة التوحيد بكل كيانه بلحمه ودمه. ولم يكن قصد السنوسي مجرد الدخول في عالم البواطن (أي بغير عتاد)، بقدر ما كان يُعدّ القاعدة الأساسية لفهم التوحيد النظري أولا، والتدرج على أساسها، نحو المكاشفة أخيرا[13].

---

11 – يبدو أن الذي تأثر به في مجال التوحيد، هو الشيخ العالم أبو القاسم الكنابشي. يقول الملالي: " قرأ عليه وأخوه سيدي علي التالوتي ـ رحمة الله عليهما، وقدس روحيهما، وبرد ضريحيهما ـ كتاب " الإرشاد " لأبي المعالي في التوحيد، وأجازهما في جميع مروياته، وكتب في ذلك بخطه رحمه الله تعالى ". (المواهب، ص، 45).

12 – ومن نسْبه الكرامات للسنوسي دون أن يثبتها الشيخ، وتدل مع ذلك، على ظاهرة عادية: " ومن مكاشفاته أيضا، وقد شاهدتها منه عيانا، ما اتفق له يوما، وذلك أنّا خرجنا معه يوما، إلى الصحراء على عادتنا معه، فأدركنا وقت الظهر، فبحثنا على الماء يمينا وشمالا، فلم نجده. ثم دخلنا في جنان كبير، فبحثنا فيه على الماء، فلم نر له أثرا، وأيسنا من وجود الماء، فقال أبي حفظه الله تعالى للشيخ: ما في هذا الجنان أثر من آثار الماء. ثم قال للشيخ: نبحث عن الماء خارج الجنان. فقال الشيخ: "ولعلنا نجد الماء في هذا الجنان". فقال له والدي: ما فيه شيء. ثم قال لنا الشيخ: جيئا معي ونمضي على هذا الطريق، لعلنا نجد عينا من ماء. وكان هذا الطريق صغيرا جدا تحت أشجار وشوك عظيم، فأبى والدي، فمضى الشيخ وحده، وهو يمشي منحنيا ظهرُه من كثرة الشوك والأشجار، فغاب عنا، فلجأنا إلى اتباعه مع الظن بأنا لا نجد ماء. فتبعناه، فلما وصلنا إليه رضي الله تعالى عنه ونفعنا به، وجدناه جالسا على عين ماء باردة، وهي في موضع خفي ؛ فتبسم رضي الله تعالى عنه، وقبلت يده وتعجبنا من عظيم مكاشفته رضي الله عنه، ونفعنا به. (المواهب، ص، 67).

13 – يقول الملالي: " أما العلوم الظاهرة، فقد فاز منها بأوفر نصيب، وحاز في الفروع والأصول السهم والتعصيب، ورمى إلى كل فضيلة ومكرمة بسهم مصيب، ولهذا كان رضي الله عنه لا تتحدث معه في علم من العلوم إلا تحدث معك فيه، حتى يقول السامع، إنه لا يحسن غير هذا العلم لاسيما علم التوحيد، وعلم المعقول. وقد شارك الفقهاء في هذه العلوم الظاهرة، ولم يشاركوه في العلوم الباطنة،... (المواهب، ص، 99) ليس ثمّ علم من العلوم الظاهرة يورث المعرفة بالله تعالى والخشية منه، والمراقبة له إلا علم التوحيد. (المواهب، ص، 113)".

محمد بن سيدي يوسف السنوسي رحمه الله تعالى ورضي عنه ونفعنا به، وجمعنا معه في أعلى الفردوس".

وتشتمل المقدمة على عشرة أبواب وهي:

الباب الأول: في التعريف بأشياخه

الباب الثاني: في كراماته، ومكاشفاته

الباب الثالث: في علمه وزهده، ووعظه وورعه، ورفع همته وحلمه وصبره، وسراد طريقته وشمائله

الباب الرابع: في عدد تآليفه، وما قيل في بعضها من الشعر، وما حدثنيه بخبر بعض تآليفه

الباب الخامس: في آيات من كتاب الله تعالى تكلم على تبيين معناها، وأزال ما ظهر من إشكال فيها

الباب السادس: في تعبيره لما أشكل من الأحاديث النبوية، وما استنبط منها من الأحكام الشرعية

الباب السابع: في تفسيره لما أشكل من كلام أهل الحقائق، وحمله لذلك على أجمل الطرائق

الباب الثامن: في ذكر أوراد حض عليها جل تلامذته، وأصحابه، وذكر أدعية حسنة، كتبت بخطه

الباب التاسع: في وفاته، وما اتفق له في أيام مرضه رضي الله تعالى عنه، ونفعنا به آمين

الباب العاشر: في ما قاله من الشعر، أو قيل فيه.

والتقصير الذي نسجله، ونحن نقف أمام هذه القائمة من العناوين، ونستقرئها من أولها إلى آخرها، هو أن الملالي لم يخصص بابا واحدا حول علم التوحيد الأشعري الذي أفنى السنوسي عمره في إحيائه ونشره، والذي طارت شهرته به. وأنه بالغ في الباب الأول (أي في التعريف بأشياخه)، وأطنب في حديثه عن إبراهيم التازي الذي ألبس السنوسي الخرقة ... وبالقياس إلى غيره من الشيوخ ؛ لقد خصص له حوالي (227) سطرا، وحوالي (173) سطرا لمن بعده في الاهتمام، وهو علي التالوتي أخو السنوسي من أمه، وأفرد للباقي الأعظم ما لا يتجاوز (9) أسطر فقط. وكأن التكوين الذي شكل شخصية السنوسي هو بالدرجة الأولى،

هذا باختصار، بعض ما يزخر به، كتاب "المواهب" من فضل ومن سموٍّ، بعد الأخذ بالمقاييس الثلاثة الخاصة بتقويمه. إلا أن الاستمرار في تطبيق هاته المقاييس على هذا الكتاب، ولكن من زاوية أخرى ـ وهي زاوية اختبار بعض الأخبار الواردة في المصنف ـ سيوقفنا على جملة من الهفوات التي بها نؤاخذ صاحبه.

IV- المؤاخذات التي توجه له

أولا: اختصاره للسنوسي في مجرد وليّ من خلال نزعة الملالي الصوفية:

بادر الملالي في مقدمته للكتاب، برسم الطريق الذي يجب على القارئ أن يسلكه لقراءة السنوسي، وحدد له الزاوية التي يتحتم عليه أن ينظر منها إليه، وهي أن ملمح الرجل الذي يليق بمقامه، هو أنه مجرد ولي صالح تابع لزمرة المتصوفين العابدين. وضمَّنها الحديث عن أحوال أولياء الله في الدنيا، وزيارتهم ومجالستهم ومحبتهم، قصد تقوية قلب سالك طريق الآخرة. ولعله من الأسباب التي أملت عليه هاته المنهجية، أنه كان ينظر إلى شيخه من هذه الزاوية، وأن العصر الذي عاش فيه، فشت فيه موجة الزهد والتصوف والانسحاب من الدنيا. يقول الملالي: " الحمد لله الذي ملأ قلوب أوليائه بأنوار معرفته، وأزال حجاب الغفلة حتى شهدوا عظيم جلاله وعظمته [...]، فإني عزمت في هذا التقييد المفيد، [...] أن أذكر فيه جملا من فضائل شيخنا الإمام البالغ في التحقيق، والورع منتهى المرام، قطب الوجود، البركة الشاملة لكل موجود، وروح خلاصة أهل الإيمان، والطريق الموصل إلى رضا الرحمن، يَتقرب إلى الله تعالى به كل صديق، ولا يبغضه إلا ملحد أو زنديق، وهو إمام المتقين، سلطان العارفين، وقدوة السالكين، ومنقذ الصالحين، صاحب الإشارات العلية، والعبارات السنية، والحقائق القدسية، والأسرار الربانية، والهمم العرشية والأنوار المحمدية، منشئ معالم الطريقة بعد خفاء آثارها..."[10].

ويقول أيضا: "وما حَمَلَني على وضع هذا التقييد المفيد إلا كثرة محبتي لهذا السيد الشريف الذي قيَّدنا بجميل إحسانه إلينا، وأفاض من بركاته وأنواره علينا".

ويضيف أيضا: "فإذا نظر العاقل اللبيب فيما حوته هذه المقدمة، فلا يمل النظر فيما بعدها، بل يتلذذ القلب بها، وبما بعدها ويفرح بذلك غاية الفرح إلى آخر الكتاب إن شاء الله تعالى".

وبعد كلام عن الأولياء الصالحين الذين مسحوا أيديهم من الدنيا، وأقبلوا على التصوف والممارسات الروحية، يقول: "فهكذا كان حال الشيخ سيدي ومولاي

10 - المواهب، مقدمة الكتاب.